

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta  
Ústav Dálného východu

Diplomová práce

Ondřej Škrabal

Obraz historie domu Zhou v Knize písní - mezi dějepisectvím, rituálem a literaturou

The Image of History of the House of Zhou in the Shijing – between  
Historiography, Ritual, and Literature

Praha 2011

vedoucí práce: doc. PhDr. Olga Lomová, CSc.

Děkuji vedoucí práce paní docentce Olze Lomové za cenné podněty a připomínky a také podporu, která vedla ke vzniku této práce. Dále děkuji celému kolektivu kantorů a pracovníků pražské sinologie za inspiraci, kterou představují, a práci, kterou dělají.

*„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“*  
*V Praze dne 25. 5. 2011*

Anotace:

Jelikož nejstarší písně *Shijingu* doprovázely rituály k obětem předkům, které již svou podstatou představovaly komunikaci s minulostí, je historie implicitně přítomná i v těchto hymnech. V druhé polovině dynastie Západní Zhou pak došlo k významné změně v rituálu, která je patrná i ve změně perspektivy některých písní oddílu *Zhou song*. Ve stejné době pak vznikají banketní ódy, které již explicitně hovoří o slavné minulosti domu Zhou a slouží jako prostředek legitimace vlády slábnoucího rodu Zhou. Vzdálená minulost slouží také jako vzor správné vlády i zdroj varovných precedentů, a na konci doby Západní Zhou pak dochází k její naprosté idealizaci.

Annotation:

Since the most ancient of the *Shijing* songs were accompanying the rites of the ancestral sacrifice, which already by definition represented communication with the past, the notion of history is present in these hymns as well. In the latter half of the Western Zhou period, significant changes occurred in the ritual practice. These changes are evident in the shift of perspective in several *Zhou song* hymns, too. At the same time, the banquet odes appear for the first time on Zhou court. These odes already explicitly describe the glorious history of the house of Zhou, and so become the means of legitimacy of the weakening royal clan. History here also represents the pattern of the exemplary rule and the source of premonitory precedents. By the end of the Western Zhou dynasty, the notion of remote past becomes fully idealized.

Klíčová slova: Čína

Kniha písní (Shijing)

Zhouské hymny (Zhou song)

Velké ódy (Da ya)

Dynastie Západní Zhou

Rituální reforma

Nápisy na bronzových nádobách

Koncept dějin

Key words: China

Book of Songs (Shijing)

Eulogies of Zhou (Zhou song)

Greater Odes (Da ya)

Western Zhou dynasty

Ritual reform

Bronze vessels inscriptions

Concept of history

# Obsah

1. Úvod.....	6
1.1    geneze <i>Knihy písní</i> .....	6
1.2    cíl práce.....	8
1.3    konvence.....	8
1.4    kritika pramenů.....	11
2. Kořeny <i>Knihy písní</i> .....	21
2.1    počátky historie domu Zhou a jeho nástup k moci.....	23
2.2    kulturní návaznost dynastií Zhou a Shang.....	25
2.3    průběh rituálu.....	31
2.4    politický vývoj na začátku dynastie Západní Zhou.....	31
3. <i>Zhouské hymny</i> a historie domu Zhou.....	35
3.1    nejstarší hymny <i>Knihy písní</i> .....	35
3.1.1    politický vývoj na přelomu rané a střední doby Západní Zhou.....	36
3.1.2    rekonstrukce výslovnosti staré čínštiny a rýmů <i>Knihy písní</i> .....	38
3.1.3    rekonstrukce obřadního tance s libretem <i>Da wu</i> 大武.....	39
3.1.4    zobrazení historie v dalších skladbách oddílu <i>Zhou song</i> .....	49
3.2    nové prvky v rituálních písních oddílu <i>Zhou song</i> .....	54
3.3    shrnutí.....	60
4. Vývoj ve střední a pozdní době Západní Zhou.....	62
4.1    politický vývoj ve střední době Západní Zhou.....	62
4.2    rituální reforma.....	63
4.3    vývoj pojmu „požehnání“ (fu 福) za dynastie Západní Zhou.....	66
4.4    politický vývoj v době pozdní Západní Zhou.....	68
5. <i>Velké ódy</i> a historie domu Zhou.....	71
5.1    charakteristika písní oddílu <i>Velké ódy</i> .....	71
5.2    funkce historie – příklad písně <i>Huang yi</i> 皇矣 (Mao 241).....	73
5.3    funkce historie v dalších písních oddílu <i>Velké ódy</i> .....	79
5.3.1    oslavné písně.....	79
5.3.2    kritické písně a písně opěvující aristokratické rody.....	86
6. Závěr.....	92
7. Literatura.....	95
8. Příloha „Překlady předmluv Mao k <i>Zhouským hymnům</i> “.....	106

# 1. Úvod

## 1.1 geneze *Knihy písní*

*Knihy písní* (Shijing 詩經) je jedním z nejvýznamnějších spisů v čínských dějinách, a je zároveň nejstarší čínskou dochovanou antologií písňové tvorby. Vznik jejích nejstarších částí je předmětem této práce; na tomto místě si tedy jen řekněme, že nejstarší vrstvou jsou *Zhouské hymny* (Zhou song 周頌, 31 písní), komplexní představení doprovázející komunikaci se zemřelými předky a božstvy, která za hudebního doprovodu mísila prvky tance a zpěvu. Tyto skladby měly svůj vzor v shangském rituálu, a nejstarší dochované hymny pochází někdy z doby konce 11. a počátku 10. století př. n. l. Po jejich vzoru pak v době Chunqiu 春秋 (770-453 př. n. l.) vznikají ve státě Song 宋, kde sídlili potomci shangského královského rodu, *Shangské hymny* (Shang song 商頌, 5 písní), a ve státě Lu 魯, v němž vládli potomci slavného vévody z Zhou, pak vznikají *Hymny z Lu* (Lu song 魯頌, 4 písně). Ke konci doby Západní Zhou 西周 (1045-771 př. n. l.) vznikají na královském dvoře chvalozpěvy, které známe jako *Velké ódy* (Da ya 大雅, 31 písní); ty podle tradice doprovázely nejrůznější královské činnosti mimo chrám předků, především se jednalo o různé bankety a diplomatická setkání. Jak uvidíme dále, některé z *Velkých ód* ale svou kritickou formou naznačují, že královské aktivity nedoprovázely, a blíží se tak svou povahou poněkud písním oddílu *Malé ódy* (Xiao ya 小雅, 74 písní), které vznikaly po rozpadu Západozhouské říše na dvorech lenních knížat. Nejmladším a také nejobsáhlejším oddílem *Knihy písní* jsou takzvané *Nápěvy států* (Guo feng 國風, 160 písní), které mají možná lidový původ, nicméně zcela jistě procházely edičními úpravami,<sup>1</sup> než byly zahrnuty mezi obřadní skladby. Oddíl se dále dělí na patnáct pododdílů podle údajného místa původu: *Zhou nan* 周南 (Mao 1-11), *Shao nan* 召南 (Mao 12-25), *Bei feng* 邶風 (Mao 26-44), *Yong feng* 鄘風 (Mao 45-54), *Wei feng* 衛風 (Mao 55-64), *Wang feng* 王風 (Mao 65-74), *Zheng feng* 鄭風 (Mao 75-95), *Qi feng* 齊風 (Mao 96-106), *Wei feng* 魏風 (Mao 107-113), *Tang feng* 唐風 (Mao 114-125), *Qin feng* 秦風 (Mao 126-135), *Chen feng* 陳風 (Mao 136-145), *Kuai feng* 檜風 (Mao 146-149), *Cao feng* 曹風 (Mao 150-153) a *Bin feng* 邶風 (Mao 154-160).

---

<sup>1</sup> Viz Nylan (2001, 82).

Ustálenou podobu získal korpus *Písní* někdy v 6. století př. n. l.,<sup>2</sup> a jeho důležitost dále vyzdvihl Konfucius. Postupem času se texty písní oddělily od doprovodné hudby a vlastních melodií, a začalo klesat také povědomí o jejich původním účelu. V celé době Zhanguo 戰國 (453-221 př. n. l.) pak byly předmětem výkladů mnohých učenců, a jako k svrchované autoritě k nim odkazuje většina filozofických spisů této doby. Z těchto různých tradic se za dynastie Han 漢 (206 př. n. l. – 220 n. l.) poté, co se konfuciánství stalo oficiální státní ideologií a mezi kanonické knihy byla zahrnuta i *Kniha písní*, etablovaly tři hlavní školy komentátorských tradic, takzvané *Tři školy výkladu Písní* (San jia Shi 三家詩). Zástupci těchto tří škol, tedy škol Lu 魯, Qi 齊 a Han 韓, z nichž největšího vlivu měly zřejmě výklady školy Lu<sup>3</sup>, pak získali místo ve státní *Císařské akademii* (Taixue 太學). Až o více než sto let později pak získal v *Akademii* své místo i zástupce školy Mao 毛. Její komentáře k *Písním* pak koncem dynastie Han rozvedl a na mnoha místech posunul jiným směrem učenec Zheng Xuan 鄭玄 (127-200 n. l.); právě v jeho spisu se zachovaly komentáře Mao až do doby dynastie Tang 唐 (618-907); texty ostatních škol, kterých mělo být za dynastie Han přes 400 svazků bambusových proužků (juan 卷),<sup>4</sup> bouřlivá staletí po pádu dynastie Han nepřežily. Za dynastie Tang byl pak text školy Mao tak, jak se dochoval v Zheng Xuanově díle, zahrnut do projektu hledání pravého významu kanonických knih *Wu jing zheng yi* 五經正義 a podroben obsáhlému komentárskému rozboru Kong Yingda 孔穎達 (574-648). Tato verze *Písní* pak byla v druhé polovině dynastie Qing 清 (1644-1911)<sup>5</sup> převzata a s některými kritickými komentáři a poznámkami zahrnuta do kompendia třinácti kanonických knih *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (1816). V této podobě se pak *Kniha písní* zachovala až dodnes.

---

<sup>2</sup> Obecně se tak soudí podle záznamu v *Zuozhuanu* (Xiang 29, 1161-1164). Viz poznámka 220.

<sup>3</sup> Právě text této školy byl na konci dynastie Han vytesán do kamenných stél a měl se stát nadále standardem, viz Hightower (1948, 280). Šlo o takzvaný *Xipingský kamenný kánon* (Xiping shi jing 熹平石經), který nese jméno druhé dynastické éry císaře Linga 靈帝 (vládl 168-189 n. l.) – Xiping 熹平 (172-178 n. l.).

<sup>4</sup> Podle katalogu *Yi wen zhi* 藝文志 v kronice *Hanshu* 漢書 se v době její kompilace, tedy někdy kolem přelomu letopočtu, nacházelo v císařské knihovně celkem 28 svazků textu *Písní* škol Lu, Qi a Han, a dále dalších 14 dalších děl interpretačních v celkem 415 svazcích *juan*. Z tohoto celku se do dnešní doby zachoval pouze neúplný komentář školy Han (Han Shi waizhuan 韓詩傳).

<sup>5</sup> Je také třeba zmínit Zhu Xiho 朱熹 (1130-1200), který odvrhl výklad školy Mao, a *Písně* s vlastními komentáři publikoval jako *Shi ji zhuan* 詩集傳. Jeho výklady pak byly vlivné především za dynastie Ming 明 (1368-1644) kdy se staly základním výkladem *Písní* pro adepty císařských zkoušek; za dynastie Qing došlo opět k návratu k tradičním výkladům školy Mao.

## 1.2 cíl práce

Cílem práce je komplexně představit nejstarší oddíly *Knihy písní* v jejich historickém kontextu a ukázat, jak se dobové změny odrážely v samotných písních, především pak ve způsobu prezentování historie královského domu Zhou, a to v souladu se zadáním práce, které zní:

*„Diplomant shrne stávající poznatky o historických kořenech Knihy písní a jejich vazbách na ranou historii Číny. Ve vlastním rozboru se zaměří na ty oddíly Písní, v nichž jsou explicitně zmíněny historické události související s domem Zhou (Song a Daya). Představí obsah těchto „historických skladeb“, rozebere podrobně způsob, jakým zachycují historická fakta a účel, který zde plní historie. V rámci tohoto rozboru zohlední i různé stáří skladeb hlásících se k událostem rané doby Zhou a pokusí se postihnout rozdíly mezi nimi. Na základě toho charakterizuje pojetí rané historie Zhouů v Knize písní a způsob, jímž je zobrazena. Podle potřeby bude své poznatky konfrontovat i s ostatními relevantními prameny (nápisy na bronzích, Kniha dokumentů, Bambusové anály), systematické porovnání a zhodnocení různých pramenů z hlediska historické hodnověrnosti však není předmětem této práce. Součástí práce bude příloha s komentovaným překladem vybrané ukázky či ukázek.“*

Z důvodu názornosti nejsou komentované překlady písní uvedeny v příloze, ale přímo v textu práce. V příloze místo toho uvádíme kompletní překlad předmluv školy Mao k *Zhouským hymnům*.

## 1.3 konvence

Na závěr některé konvence týkající se pramenů a sekundární literatury. Pro *Knihu písní*, označovanou také jako *Písně*, vycházíme ze standardní Ruan Yuanovy 阮元 (1764-1849) edice *Shi san jing zhu shu jiaokan ji* 十三經注疏校勘記, která zaznamenává text písní školy Mao doplněný Zheng Xuanovými komentáři *Mao Shi zhuan jian* 毛詩傳箋 a *Mao Shi pu* 毛詩譜. K písním a jejich komentářům nerefekujeme číslem strany, ale názvem písně a v závorce jejím pořadím v edici školy Mao, které umožňuje rychlou orientaci i mimo zdrojový text.



Pro *Bambusové anály* (Zhushu jinian 竹書紀年) vycházíme z takzvané verze nového textu (jin ben 今本)<sup>6</sup> tak, jak je otištěn v Legge (2000) v oddílu *Prolegomena*. Odkazy na tento pramen mají následující podobu: *Zhushu jinian* (král, rok vlády, číslo strany oddílu *Prolegomena*).

Pro kroniku *Zuozhuan* 左傳 vycházíme z edice Yang (2008a). Odkazy na tento pramen mají podobu *Zuozhuan* (král, rok vlády, číslo strany v Yang 2008a).

Oddíly spisu *Lunyu* 論語 jsou číslovány podle Yang (2009), oddíly spisu *Mengzi* 孟子 pak podle Yang (2008b).

Pro *Shiji* 史記 vycházíme z edice Sima (1959). Odkazy na tento pramen mají podobu *Shiji* (název kapitoly, *juan*, číslo strany edice Sima 1959).

Kvůli nedostupnosti autoritativního dvacetisvazkového korpusu nápisů na bronzových nádobách a zvonech *Yin Zhou jinwen jicheng* 殷周金文集成 vycházíme pro texty bronzových nádob z publikace *Jinwen yinde* 金文引得 (nadále pod zkratkou JWYD, které následuje číslo hesla v publikaci), publikované Huadong shifan daxue Zhongguo wenzi yanjiu yu yingyong zhongxin (2001). Pokud se hovoří o těchto nápisech, je správné užívat plné označení „nápis na bronzových nádobách a zvonech (popř. dalších předmětech)“, pro zjednodušení v této práci používáme označení „nápis na bronzových nádobách“ či „nápis na bronzech“ s tím, že jsou tím myšleny i nápis na zvonech a ostatních bronzových předmětech. Jelikož se v nápisech vyskytuje řada nestandardních znaků, řešíme problém s přepisem následovně:

□: stojí pro znak, který na nádobě není čitelný

隹[唯]: znak na nádobě stojí pro slovo, které je dnes zapisováno znakem uvedeným v závorce (v tomto případě: na nádobě je psán znak *zhui* 隹, který ovšem stojí pro sloveso „být“, které dnes zapisujeme znakem *wei* 唯).

---

<sup>6</sup> Pro stručné a přehledné shrnutí problematiky různých verzí *Bambusových análů* viz Khayutina (2002, 80-83) nebo Loewe (1993, 39-44); pro podrobnou diskuzi viz Shaughnessy (1986) a Shaughnessy (2006, 185-256).

{尊}: nestandardní znak na nádobě není v základní sadě čínských znaků pro osobní počítače, a je tedy zapsán rovnou znakem, kterým je dnes běžně zapisován.

{广興}: nestandardní znak je tvořen z těchto dvou složek.

Pro nápisy na věšebných kostech a krunýřích pak z publikace *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (nadále pod zkratkou HJ následovanou číslem hesla), vydané Zhongguo shehui kexueyuan lishi yanjiusuo (1978-1983).

Pro znakové varianty *Písní* pocházejících z archeologických nálezů dvacátého století vycházíme z publikace Cheng (2010), uváděnou pod zkratkou YWJK, následovanou číslem strany.

Publikace Loewe, Shaughnessy (ed.), (1999) je uváděna pod zkratkou CHAC, následovanou číslem strany.

Jelikož Karlgren (1964) používá samostatného stránkování pro tři oddíly své publikace, odkazujeme na jeho poznámky číslem glosy, tedy např. (1964, G843); pokud odkazujeme na číslo stránky, předchází jí číslo oddílu publikace, např. (1964, III/168).

Při práci s autoritativními slovníky *Kangxi zidian* 康熙字典 (1716) a *Shuowen jiezi* 說文解字注 (1815) bylo využito jejich elektronických podob dostupných jako součást slovníku *Han dian* 漢典 na internetové adrese [<http://www.zdic.net>].

Větší část dějin dynastie Západní Zhou se odehrála v době před prvním spolehlivě doloženým datem pro čínské dějiny, kterým je rok 841 př. n. l. Z tohoto důvodu je datování událostí před tímto datem velice problematické. Existuje řada rekonstrukcí, které se snaží určit roky vlád jednotlivých králů; v naší práci vycházíme z obecně přijímané chronologie navrhanou Shaughnessym (1991, xix)<sup>7</sup>. Tato chronologie ovšem není bezproblémová, a jak uvádí sám autor, rozhodně není konečná; do dnešní doby je však nejkomplexnějším

---

<sup>7</sup> Pro Shaughnessyho rekonstrukci viz Shaughnessy (1991, 217-287). Ve své práci vychází z díla Nivison (1983); pro nedostatky a problémy Shaughnessyho úvah souvisejících s rekonstrukcí chronologie viz Falkenhausen (1993a, 172-192). V minulých letech byl ukončen velkolepý Projekt chronologizace dynastií Xia, Shang a Zhou (Xia Shang Zhou duandai gongcheng 夏商周斷代工程), financovaný čínskou vládou, jehož výsledky se ale neseťkaly v odborných kruzích s přílišným ohlasem. Pro kritiku viz Shaughnessy (2008).

takovým pokusem, který významně napomáhá základní orientaci v problematice dějin Západních Zhouů. Dělení na období sleduje obecně přijímaný systém slavného čínského archeologa a historika Chen Mengjia 陳夢家, publikovaný v Chen (1945, 55) nebo znovu v Chen (2004, 522).

Král Wen	文王	1099/56-1050 <sup>8</sup>	
Král Wu	武王	1049/45-1043	
Vévoda z Zhou	周公	1042-1036	Raná doba
Král Cheng	成王	1042/35-1006	Západní
Král Kang	康王	1005/3-978	Zhou
Král Zhao	昭王	977/75-957	
Král Mu	穆王	956-918	
Král Gong	共王	917/15-900	Střední doba
Král Yi	懿王	899/97-873	Západní
Král Xiao	孝王	872?-866	Zhou
Král Yi	夷王	865-858	
Král Li	厲王	857/53-842/28	
Gong He	共和	841-828	Pozdní doba
Král Xuan	宣王	827/25-782	Západní
Král You	幽王	781-771	Zhou

## 1.4 kritika pramenů

Není předmětem této práce systematicky porovnávat a dokazovat autenticitu pramenů, ale je nezbytné se alespoň v několika bodech zmínit o problému textové autenticity *Knihy písní*, abychom měli oporu pro další rozbor, a abychom zaručili hodnověrnost dalších hypotéz. Při dataci jednotlivých oddílů *Písní* máme v podstatě dvě možnosti: porovnání zmínek v historických pramenech, jejichž věrohodnost stojí a padá s kritikou samotného pramene,<sup>9</sup> či porovnání jejich jazyka s jazykem bronzových nádob a zvonů, jejichž periodizace je poměrně spolehlivá, a může přinést zajímavé výsledky. Dnes již klasickou analýzou doby vzniku jednotlivých částí *Knihy písní* na základě lingvistického rozboru je Dobson (1964), a přes problematičnost jím zvolené metodiky zůstává jeho počin

<sup>8</sup> Všechna data jsou počítána před naším letopočtem.

<sup>9</sup> Tyto prameny, jako například *Kniha Dokumentů* 尚書, *Yi Zhoushu* 逸周書, *Zuozhuan* 左傳 či *Guoyu* 國語, často zachycují pozadí vzniku konkrétních písní, avšak zřejmě se většinou jedná o produkty pozdější idealizace a imaginace. Nejasnosti o době vzniku samotných pramenů pak dále ubírají na věrohodnosti informacím, které nabízejí.

dodnes nepřekonan.<sup>10</sup> Jednotlivé oddíly datuje také Chen (1974).<sup>11</sup> Oproti tomu existuje nemálo skeptických pohledů, které kladou vznik *Písní* až do doby Východní Zhou (770-221 př. n. l.).<sup>12</sup> Až na několik málo výjimek je nemožné datovat vznik *Písní* do vlády konkrétního krále, jak to činili tradiční komentátoři a někteří autoři, jako například Ma (2006), to tak činí dodnes, stejně jako se to zdá být nemožné pro většinu bronzových nádob.<sup>13</sup> I jazykové srovnání s nápisy na bronzích má svá úskalí, neboť je třeba mít na paměti, že texty písní procházely při přenosu různými úpravami po celou dobu Východní Zhou a těmi největšími nakonec v průběhu prvního století vlády dynastie Han, kdy se po zrušení qinské proskripce objevilo množství různých verzí *Písní*.<sup>14</sup> Nové archeologické nálezy rukopisů citujících z *Písní* vydávají svědectví o fonetické koherenci korpusu minimálně od 4. století př. n. l., zato ukazují na množství grafických variant znaků, kterými byly texty písní zapsány; zajímavé je, že největší množství znakových variant nacházíme u písní nejmladšího oddílu *Guofeng*,<sup>15</sup> kdežto nejstarší hymny jsou graficky velmi kompaktní.<sup>16</sup> Z těchto důvodů je srovnání textu, který máme v rukou dnes, a který prošel staletími úprav, s texty bronzových nádob, které nám odhalují autentický rituální jazyk doby Západní Zhou, velmi problematické. Na druhou stranu však může být srovnání s nápisy na bronzových nádobách užitečné při alespoň orientační chronologizaci ideologických konceptů, které se v *Písních* vyskytují. Pokud takové srovnání učiníme, jeví se naprosto zřejmé, že nejstarší skladby oddílu *Zhouských hymnů*, ale zřejmě i *Velkých ód*, mohly vznikat (nejpozději) ve středním období Západní Zhou. Za příklad nám poslouží

<sup>10</sup> Na základě svého předchozího studia staré čínštiny v díle Dobson (1959), které bylo pionýrem v aplikaci moderní lingvistiky na starou čínštinu, a Dobson (1962), kde vychází z materiálů *Knihy Dokumentů* a nápisů na bronzových nádobách, zkoumal profesor Torontské univerzity lingvistickou stránku *Knihy písní*, která nám může pomoci při její dataci. Na základě gramatických odlišností vybraných slov v jednotlivých částech *Knihy písní* a jejich následného srovnání s jeho systémy *Early Archaic Chinese* a *Late Archaic Chinese* seřazuje Dobson dobu konečné formace textů (což znamená, že samotné písně mohou být mnohem starší) jednotlivých oddílů do následujícího pořadí: 1. období: *song* 頌 (11.-10. století př. n. l.), 2. období: *da ya* 大雅 (10.-9. století př. n. l.), 3. období: *xiao ya* 小雅 (9.-8. století př. n. l.) a 4. období: *feng* 風 (8.-7. století př. n. l.). Na nesčetnost omylů, kterých se Dobson dopustil, a na celkovou problematičnost jím používané metodiky, kterou pak aplikuje i v dalších dílech o staré čínštině i v díle věnovaném pouze jazyku *Knihy písní* – Dobson (1968), poukazuje záhy množství recenzí; za všechny viz Pulleyblank (1969), nověji tuto kritiku potvrzuje Vogelsang (2002).

<sup>11</sup> Chen (1974, 16) datuje oddíl *Zhou song* do desátého, ódy *ya* mezi deváté a osmé století, a oddíl *feng* do sedmého až šestého století př. n. l. *Shangské hymny* datuje do doby vlády vévody Xianga ze Song 宋襄公 (651-635 př. n. l.), *Hymny z Lu* pak do vlády vévody Xi z Lu 魯僖公 (659-627 př. n. l.).

<sup>12</sup> Například Vogelsang (2002, 199-200). Některé z těchto názorů shromažďuje Shaughnessy (2009, 2-4, 14), který je zároveň přesvědčivě vyvrací; vyzdvihuje také důležitou roli, kterou hrálo při vzniku *Písní* písemnictví.

<sup>13</sup> Falkenhausen (1993a, 192).

<sup>14</sup> Pro uvedení do problematiky osudů korpusu *Písní* po založení dynastie Han viz Nylan (2001, 30-50). O různých školách interpretujících *Písně* viz Hightower (1948).

<sup>15</sup> Viz Kern (2009, 146-147). Pro srovnání jazykových variant v nově objevených rukopisech viz Kern (2005).

<sup>16</sup> Nej názornějším dokladem tohoto je například publikace YWJK.

nápis na nádobě He-zun 何尊,<sup>17</sup> kterou jako jednu z mála bronzových nádob můžeme datovat do vlády konkrétního krále, a to krále Chenga (1042/35-1006); text nádoby zachycuje události související se založením města Chengzhou 成周 zřejmě kolem roku 1035 př. n. l.:<sup>18</sup>

隹[唯]王初{遷}宅于成周。復禹  
珽[武]王豐福自天。才[在]三[四]月丙戌。  
王{誥}宗{小子}于京室。曰。昔才[在]  
爾考公氏克{速}玟[文]王。{肆}玟[文]  
王受茲[茲][大][令]。隹珽[武]王既克大  
邑商。{則}廷告于天。曰。余其  
宅茲[茲]中或[國]。自之{乂}民。鳥[鳴]  
虢[呼]。爾有唯[雖]小子亡[無]戢[識]。  
{視}于公氏有爵于天。{徹}令苟[敬]  
宮[享]{哉}。夷[惟]王{恭}德谷[裕]天順我  
不每[敏]。王咸{誥}。何易[賜]貝卅朋。用乍[作]  
□公寶{尊}彝。隹[唯]王五祀。

Bylo to, když král poprvé přenesl sídlo do Chengzhou a opět obdržel požehnání od krále Wu z Nebes. Ve čtvrtém měsíci, [v den] *bingxu* (23. den cyklu), král učinil prohlášení k mladým synům [královské] rodové linie v chrámu *Jingshi* řka: „Dříve Vaši [nyní již zemřelí] otcové z vévodských rodů byli schopni asistovat králi Wenovi, načež král Wen obdržel tento velký Mandát. Bylo to, když král Wen dobyl Veliké město Shangů, a tedy to na dvoře [chrámu předků] oznámil Nebesům řka: „Já se usídlim v této ústřední oblasti, a odtud budu řídit lid.“ Ach,

---

<sup>17</sup> Nádoba byla objevena roku 1965 v Baoji 寶雞 v provincii Shaanxi, kde je také uchována v tamějším muzeu. Je vysoká 38,8 cm, hrdlo má v průměru 28,8 cm a váží 14, 6 kg. Na vnitřní straně nese nápis čítající 122 znaků ve 12 sloupcích, tak, jak odráží náš přepis. Traduje se zajímavý příběh o jejím nalezení. Údajně již roku 1963 nádobu objevil místní rolník v hliněném převisu za svým obydlím. Nálezu nepřikládal velikou váhu, a nádobu používal v domácnosti. Po nějakém čase daroval nádobu svému bratru, který ji v čase finanční tísně prodal do železného sběru za třicet yuánů. Na upozornění jednoho z pracovníků sběrný pak nádobu prozkoumal tým archeologů místního muzea, který identifikoval její původ, a nádoba se stala jednou nejcennějších dochovaných bronzových nádob vůbec. Na podrobné pojednání o nálezů odkazuje Khayutina (2010, 20).

<sup>18</sup> Viz Shaughnessy (1991, 110 a 242).

přestože jste jen mladí synové a nemáte znalosti,  
pohleďte na [vaše otce z] vévodských rodů mající zásluhy u Nebes. Vykonávejte rozkazy a uctivě  
provádějte oběti. Pomozte králi, aby jeho charismatická síla *de* byla ctihodná a Nebesa byla  
příznivá k naší  
nebystrosti.“ Král ukončil prohlášení. He obdržel třicet svazků mušlí kaurí, a použil je [tak, že]  
nechal vyrobit  
drahocennou posvátnou nádobu pro vévodu □. Bylo to v králově pátém obřadním cyklu.  
(JWYD 2117)<sup>19</sup>

Tento raný nápis obsahuje již koncepty, které jsou nám známé ze skladeb *Knihy písni*, jako například „mladý syn“ *xiao zi* 小子, „zesnulý otec“ *kao* 考, zachycuje krále Wena a Wu a obdržení Mandátu *shou ci da ling* 受茲大令(= *tian ming* 天命) od Nebes (*tian* 天), zmiňuje uctivé obětování *jing xiang* 敬享, charismatickou sílu *de* 德 a také se zde vůbec poprvé v dochovaných pramenech objevuje obtížně uchopitelný koncept *zhong guo* 中國, který více než na cokoliv jiného ukazuje na doménu kolem nového hlavního města. Další nádoba raného období Západní Zhou, *Tianwang-gui* 天亡簋, zaznamenává další důležité pojmy, jako například „nejvýše zářný“ *pi xian* 丕顯 a nejvyšší božstvo, Shangdi 上帝:

...天亡又[佑]王。  
衣[殷]祀于王不[丕]顯考文王。  
事喜上帝...

„...Tianwang asistoval králi při  
[vykonání] Yinských obětí královu nejvýše zářnému zemřelému otci, králi Wenovi.  
Vykonali oběť Shangdimu,...“  
(JWYD 5012)

---

<sup>19</sup> Při interpretaci nápisu postupujeme podle Shaughnessyho (1997b, 77-78); Tang (1976) nabízí poněkud odlišnou interpretaci některých znaků, a tím zákonitě i části textu. Grafické členění textu kopíruje jeho reálnou podobu na bronzové nádobě či zvonu. V souladu s praxí prací věnujících se problematice bronzových nádob tuto reprodukci přejímáme, neboť zároveň usnadňuje porovnání transkribovaného textu s otiskem originálního textu nádoby.

Kotlík Bo Jiang-*ding* 伯姜鼎 z přelomu rané a střední doby Západní Zhou se také výběrem slov blíží některým z *Písní*:

...白[伯]姜易[賜]貝百朋。白[伯]姜對  
{揚}天子休。用乍[作]寶{尊}彝。  
用{夙}夜明宮[享]于邵白[伯]日庚。  
天子萬年{宿}孫子受  
畢屯[純]魯。白[伯]姜日受天  
子魯休。

„...Bo Jiang obdržel sto svazků mušlí kaurí. Bo Jiang [na to] zdvořile reaguje a vychvaluje dobrotivost Syna Nebes a použil [mušle tak, že] nechal vyhotovit drahocennou posvátnou nádobu, aby byla používána ve dne v noci k zářným obětem Staršímu z Shao, Ri Gengovi. Necht' Syn Nebes [žije] deset tisíc let, a generace vnuků a synů obdrží jeho čistou blahosklonnost, a Bo Jiangovi necht' se denodenně dostává blahosklonné dobrotivosti Syna Nebes.“  
(JWYD 3994)



Obr. 1 He-*zun* 何尊





Obr. 2 Otisk nápisu na nádobě He-zun

Zde se jedná především o pojmy „dobrotivost“ *xiu* 休, „čistota“ *chun* 純, binom „ve dne v noci“ *su ye* 夙夜, označení Syn Nebes *Tian zi* 天子 a přací formule dlouhověkosti „deset tisíc let“ *wan nian* 萬年. I další pojmy často se objevující v písních *Song* a *Da ya* nacházíme na bronzích z doby rané a především pak střední doby Západní Zhou.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Pojmy vyskytující se na nádobách rané doby: *yong* 雝 „souladný“ (JWYD 3920) a to ve spojení s *de* 德; pojem charismatické síly *de* se objevuje také ve spojení *yuan de* 元德 „prvotní de“ (JWYD 3892), nebo *zheng de* 正德 „pravá de“ (JWYD 4024). Dále se vyskytují pojmy jako *gong* 功 „úspěchy, zásluhy“ (JWYD 2106), *huang* 皇 „vznešený“ (JWYD 5038), *wang* 忘 „zapomenout“ (respektive *bu/fu wang* 不 / 弗 忘 „nezapomenout“, JWYD 4981), *si fang* 四方 „čtyři světové strany“ (JWYD 4024), *sui* 綏 „upokojit“, *fu* 福 „požehnání“ (JWYD 4877), *wei* 威 „autorita“ (JWYD 4024), od střední a hlavně pozdní doby Západní Zhou většinou v kombinaci s „obřady“ *yi* 儀; formulace *sun zi bao* 孫子寶 se objevuje již v raném období, ale ustaluje se až později jako *zi zi sun sun yong bao yong* 子子孫孫永寶用 (viz dále poznámka 79). Ve střední



Na tomto místě je ale potřeba učinit několik poznámek o této v současnosti velmi oblíbené metodě porovnávání s nápisy na bronzích. Již po letmém jazykovém srovnání je možné bezpečně vyřadit oddíly *Guo feng*, *Shang song*, *Lu song* a drtivou většinu oddílu *Xiao ya* jako produkty doby pozdější než Západní Zhou. Jazyk oddílu *Da ya* a *Zhou song* je však jazyku nádob velice blízký, jak je patrné z našeho srovnání. Samozřejmě je jazyk hymnů a ód mnohem kultivovanější než jazyk nápisů na bronzových nádobách, ale to je dáno staletími ediční činností, kterou korpus písní prošel; rozdíl je také dán skutečností, že užití obou médií bylo odlišné, a na písně byly samozřejmě kladeny větší estetické a eufonické požadavky, i když je třeba poznamenat, že i nápisy na bronzích začínají být s postupem času rýmovány. Jejich rým však nedosahuje takové pravidelnosti jako rým obřadních písní. Můžeme předpokládat, že ediční činnost a snaha zachovat srozumitelnost písní vedla dost možná k úpravě některých gramatických slov v písních, a tak například využívání výskytu určitého typu zájmen jako *terminu post quem* se jeví být poměrně problematické, i když na druhou stranu nemůžeme popřít, že jak Zhouským, tak lidem doby *Chunqiu* bylo vlastní jisté staromilství, a je tedy možné, že tyto ediční změny nebyly velkého rozsahu. Poměrně spolehlivým ukazatelem se tak může jevit srovnání výskytu ideologických konceptů, kterého jsme využili i v této práci, a z kterého je patrná velká blízkost obou druhů textů; jde v podstatě o téměř totožný způsob vyjadřování. Z použití stejných pojmů můžeme vydedukovat závěr o stejné době vzniku obou médií, avšak takovýto závěr není dostatečný. Je třeba vidět, že mezi hymny *Zhou song* nalézáme písně psané jazykem naprosto odlišným od jazyka, který známe z nápisů na nádobách raného a středního období, což znamená, že zřejmě vznikaly ještě o něco později. To je ale v naprosté shodě s naší domněnkou, neboť rituální hudba, kterou Zhouští používali při obřadech, nevznikla v jednom jediném okamžiku v minulosti, ale vyvíjela se s postupem času, a tak na písních nacházíme zřetelné stopy odlišných dob jejich vzniku. Další problematičnost tohoto přístupu si ukážeme na následujícím příkladě.

Při analýze korpusu nápisů na bronzových nádobách je zřejmé, že koncept „jasná charismatická síla *de*“ *ming de* 明德 se začíná vyskytovat až na nádobách pozdního období. Všechny nádoby z korpusu JWYD obsahující tento koncept jsou datovány do pozdní doby Západní Zhou, vyjma sady zvonů *Xing-zhong* {𠄎興}鐘 (JWYD 0094). Avšak právě o

---

době se začínají objevovat pojmy jako *mu* 穆 „důstojný“ (JWYD 2104), dvojslabičné *mu mu* 穆穆 (JWYD 4983), *yi de* 懿德 „krásná de“ (JWYD 4018), *xian wang de* 先王德 „charismatická síla *de* dávných králů“ (JWYD 4018), či *dian* 典 „soubor norem, uzákonit“ (JWYD 4995).

datování sady nádob obsahující tyto zvony se vede debata. Zvony Xing-zhong byly nalezeny v prosinci 1975 ve vsi Zhuangbai 莊白 poblíž hory Qi 岐山 v okrese Fufeng 扶風 v provincii Shaanxi, pravlasti zhouského lidu, v jámě,<sup>21</sup> která ukrývala dohromady 103 bronzových nádob patřících nejméně pěti generacím rodu Wei 微.<sup>22</sup> Nejznámější z nádob nalezených v této jámě, nádoba na vodu Shi Qiang-pan 史牆盤, obsahuje výčet zhouských králů končící králem Muem 穆 (956-918 př. n. l.), a proto bývá datován do vlády krále Gongu 共 (917/15-900 př. n. l.), jeho syna.<sup>23</sup> Po rekonstrukci rodové genealogie dostupné z nápisů nádob rodu Wei pak bylo určeno, že Xing byl pravděpodobně Qiangovým synem,<sup>24</sup> a jeho nádoby jsou datovány do doby střední Západní Zhou. Falkenhausen (1993a, 184) však po důkladném zkoumání nádob posouvá dobu vzniku Shi Qiang-pan do doby krále Xiaoa 孝 (872?-866 př. n. l.), a vznik většiny Xingových nádob klade nejdříve do doby krále Lia (857/53-842/28 př. n. l.), tedy doby pozdní Západní Zhou.<sup>25</sup> Tomu nasvědčuje i jazyk nádoby, který odpovídá všem ostatním nádobám pozdní doby, na kterých nalézáme zmínku o „jasné *de*“. Můžeme tedy konstatovat, že pojem „jasná *de*“ se na nádobách neobjevuje dříve, než v pozdním období dynastie Západní Zhou, a může nám tedy sloužit jako *terminus post quem* pro časové zařazení některých písní *Da ya*.<sup>26</sup> Avšak toto porovnání má své obtíže. Zaprvé, vzorek nádob, který máme pro srovnání k dispozici, je velice náhodný. Není vyloučeno, že výsledek analýzy založené na souboru nádob, který máme k dispozici dnes, bude zítra znehodnocen nově nalezenou nádobou, která přinese bezprecedentní svědectví. Zadruhé, a to především, rozhodnout, že jeden styl vyjadřování je z raného období a druhý již ze středního (navíc mezi oběma obdobími může být jen minimální časový rozdíl), je problematické a také poměrně nucené, přestože periodizace na období odráží jisté změny v charakteru rituály, které se projeví i v designu nádob.

Pokud porovnáním zjistíme, že jazyk většiny hymnů *Zhou song* neodpovídá zvyklostem nápisů na bronzích raného období, učiníme závěr, že nemohly vzniknout v raném období. Ani tato úvaha však nemusí být správná. Totiž fakt, že se jeden konkrétní

---

<sup>21</sup> Sady bronzových nádob nacházíme ve dvou typech nalezišť: jako hrobové sady, které obsahují nádoby patřící pohřbenému rozmístěné podle pohřebních zvyklostí, anebo v jakýchsi jámách či kretech, kam bylo ukryto množství nádob nejrozličnější provenience, které měl určitý rod k dispozici, a to zřejmě v době, kdy narychlo musel opustit místo své rezidence. Badatelé se domnívají, že k tomu docházelo v době chaosu kolem pádu dynastie roku 771 př. n. l. při nájezdech Západních Rongů, viz také strana 70 této práce.

<sup>22</sup> Shaughnessy (1991, 1).

<sup>23</sup> Shaughnessy (1991, 111) slouží dokonce jako „standard“ pro periodizaci bronzových nádob.

<sup>24</sup> Shaughnessy (1991, 114-115).

<sup>25</sup> Odlišným způsobem dochází ke stejnému závěru i Li (2004, 44-45).

<sup>26</sup> Například Huang yi (Mao 241), nebo Dang (Mao 255).

znak či pojem nevyskytuje na nádobách určitého období, ještě zdaleka neznamená, že lidé tohoto období neznali koncept, který je tímto znakem zastupován, a ještě méně pak, že by lidé v této době nebyli schopni vyjádřit význam tohoto slova či neuměli formulovat podobně komplikované myšlenky. Slovní zásoba písní nevznikla z čista jasna v jediném okamžiku, byla výsledkem kontinuálního vývoje. Může to tedy jen znamenat, že lidé v této době neměli zvyk při této konkrétní příležitosti zaznamenávat tato konkrétní slova. Pokud totiž tuto metodu dovedeme *ad absurdum*, museli bychom při srovnání jazyku shangských bronzů a věštebných nápisů konstatovat, že nemohou být produkty stejného období, neboť formy záznamů na nich jsou naprosto odlišné. Avšak je to jen proto, že Shangové jednoduše neměli zvyk odlévat na bronz delší nápisy, ale zato měli zvyk zapisovat průběh věštek na kosti a krunýře. Stejně tak můžeme odvodit, že v rané době Západní Zhou neexistoval zvyk přidávat do textu na nádobách některé formule, které sice byly v používání, ale možná byly předkům sdělovány pouze skrze zpěv obřadních písní, ale nikoliv už prostřednictvím bronzových nádob. Dovedeme si i představit, že jazyk písní mohl být nakonec později inspirací pro některé formulace na bronzových nádobách.

*Kniha písní* bezpochyby skýtá množství neocenitelného historického materiálu. Pokud s ním ale chceme kriticky pracovat, musíme mít na paměti skutečnost, že, jak poprvé v souvislosti s nápisy na bronzových nádobách upozornil Lothar von Falkenhausen (1993, 146-148, 170 a *passim*), tyto nápisy jsou primárně rituálními záznamy, které sloužily k obřadní komunikaci s duchy zemřelých předků, a nezachycují dějinné události tak, jak se staly, a možná ani ne jak uvádí Martin Kern (2009, 153), „jak si je chceme pamatovat“, ale tak, jak přísluší požadavkům rituálu, kde neexistuje prostor pro žádné odchylky a překvapivá sdělení.<sup>27</sup> Domníváme se, že o *Písních* platí to samé; *Kniha písní* není historickou kronikou, ale sbírkou písní rituální povahy, a tak musíme ke každé písni přistupovat jednotlivě, kriticky ji zhodnotit a pečlivě prozkoumat, jaké informace poskytuje, neboť účel písní tkvěl stejně jako účel nádob v komunikaci s duchy zemřelých předků a opěvování jejich velkých činů a úspěchů. A proto, jak poukázal již Mencius:

---

<sup>27</sup> Viz Falkenhausen (1993a, 152).

...故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。如以辭而已矣。雲漢之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民也。

...Proto při výkladu *Písní* by se neměly výběrem slov zastírat [významy původních] vět a výběrem vět zastírat [původní autorův] záměr. Podle významu odhadnout [původní autorův] záměr, to je, jak toho dosáhnout. Pokud [budeme] používat pouze toho, co se [v nich] říká, [pak když] píseň Yun Han (Mao 258) praví: „Ze zbyvšího zhouského lidu<sup>28</sup> jediný člověk nepřežil“, věřit [doslovně] tomuto prohlášení [by znamenalo], že v Zhou nikdo nepřežil.

(*Mengzi* 9.4)

---

<sup>28</sup> Spojení *li min* 黎民 bývá také překládáno jako „černovlasý lid“.

## 2. Kořeny *Knihy písní*

子曰:「周監於二代, 郁郁乎文哉! 吾從周。」

Mistr pravil: „Zhouští se poučili z [předchozích] dvou dynastií [Xia a Shang], ó jak bohatá [byla jejich] kultivovanost! Já následuji Zhou.“

(*Lunyu*, 3.14)

Bezmála tři sta let po pádu dynastie Západní Zhou (Xi Zhou 西周 1045-771 př. n. l.) pro ni nacházel Konfucius 孔子 (551-479 př. n. l.), bezpochyby nejvlivnější postava čínských dějin, toliko slova chvály a obdivu.<sup>29</sup> Je to poněkud překvapivé, uvážíme-li, že z celkového počtu dvanácti králů vládnoucích po dobu 274<sup>30</sup> let si od hanského historiografa Sima Qiana 司馬遷 (146-86? př. n. l.)<sup>31</sup> vysloužili vyloženě pozitivní hodnocení pouze tři z nich.<sup>32</sup> Domovina královského rodu v údolí řeky Wei 渭 v dnešní provincii Shaanxi 陝西, nazývaná Zhou 周,<sup>33</sup> byla na konci tohoto období v rozvalinách. Královská města, kdysi výspy moci zhouského státu, byla ponechána z vůli kmenů Západních Rongů (Xi rong 西戎). Po téměř dvě třetiny délky trvání dynastie moc královského rodu upadala.<sup>34</sup> Přesto je dynastie Západní Zhou oslavována v čínských dějinách jako vzor dokonalé vlády a ideál společenského i správního uspořádání. Právě tato doba dala vznik nejstarším vrstvám děl, které si Konfucius o staletí později vybral jako

---

<sup>29</sup> V *Lunyu* 論語, spisu, v němž Konfuciovi žáci zaznamenali jeho výroky, je tento obdiv zachycen čtyřikrát (3.14, 7.5, 8.11 a 8.20). V dalších čtyřech případech zmiňuje Mistr dynastii Zhou jako vzor z minulosti (2.23, 3.21, 15.11, 17.4). Jednou také vzpomíná kulturní odkaz krále Wena (9.5). Česky vyšlo *Lunyu* třikrát; v překladu Jaroslava Průška a Vincence Lesného nejprve pod titulem *Hovory Konfuciovy* (1940), o půlstoletí později pak jako *Rozpravy* (1995). Nejnovější překlad Jaromíra Vochaly je součástí studie *Konfucius v zrcadle Sebraných výroků* (2009).

<sup>30</sup> Dynastie byla založena na začátku roku 1045, a rozvrácena na jaře roku 771, dohromady tedy trvala 274 let.

<sup>31</sup> Sima Qianova životní data podle Durrant (1995, xi). O přesném vymezení doby historikova života však panují neshody, pro diskuzi viz Durrant (1995, 153).

<sup>32</sup> A to hned první králové dynastie – Wu, Cheng a Kang. K nim je samozřejmě ještě nutné počítat krále Wena, který zemřel ještě předtím, než bylo ustavení dynastie dovršeno porážkou Shangů, a vévodu z Zhou, který sice nebyl králem, ale vládl jako regent po dobu sedmi let za nezletilého krále Chenga, a podle všeho byl nanejvýše významným státníkem.

<sup>33</sup> Některé bronzové nádoby označují oblast sprašové planiny severně od řeky Wei přímo jako Zhou, a od dávných dob je známá jako Zhouyuan 周原, Zhouská planina (pod tímto názvem se objevuje v písni *Mian*, Mao 237). Oblast se rozprostírá na území dnešních okresů Fufeng 扶風 a Qishan 岐山 a je nejbohatší archeologickou lokalitou období Západní Zhou; tato lokalita je v návaznosti na historii označována jako Zhouyuan.

<sup>34</sup> Autoritativním pojednáním o úpadku a pádu dynastie Západní Zhou je Li Feng (2006). Ve své podrobné analýze přichází mimo jiné s novými pohledy na příčiny, které postupně vedly k oslabení královské moci, a rekonstruuje události, které vedly bezprostředně k pádu dynastie.

osnovu svého učení, a která na neuvěřitelné více než dva tisíce let určovala ráz čínské vzdělanosti. Právě v této době se zformoval dvorský rituál, který se stal závazným kodexem norem řídící nadále život čínské společnosti. Právě tato doba dala vznik řadě institucí a správnímu systému, které se staly základem pro celé následující čínské dějiny. Právě v této době se začíná formovat kulturní celistvost Centrální planiny. Právě v této době vniká podoba civilizace, kterou svět později pozná jako Čínu.

Když se Konfucius hlásil k odkazu dynastie Západní Zhou, nemyslel tím samozřejmě ani krále Li 厲 (857/53-842/28 př. n. l.), který byl potupně vyhnán a dožil v exilu, ani krále Youa 幽 (781-771 př. n. l.), který nechvalně proslul pletkami s krasavicí Bao Si 褒姒 a podle legendy (ať už pravdivé či nikoliv) tím zapříčinil pád celé dynastie. Konfucius se hlásil k zakladatelům královské moci, prvním vládcům, pod jejichž rukou stát prosperoval a vzkvétal. Není pochyb o tom, že ho k obdivu moudrých vládců starých dob vedla politická situace časů, ve kterých žil, tedy přelomu dob Chunqiu 春秋 (770-453<sup>35</sup> př. n. l.) a Zhanguo 戰國 (453-221 př. n. l.), kdy se přiosťřily boje mezi jednotlivými aristokratickými rody, a jejich přechod od politické asertivity k politické aroganci předjímal krvavou realitu budoucích let. Je pochopitelné, že Mistr hledal ideální obraz společnosti, jejíž hodnoty by pomohly jeho současníkům vybřednout z politické a morální krize, a je jasné, nejbližším možným vzorem mu byli zakládající panovníci dynastie Západní Zhou. Avšak jak uvidíme, byla to také právě neschopnost a malá autorita jejich následovníků, která způsobila, že tato zářná aura nikdy nepohasla a naopak byla v dobách úpadku ještě posílena, až dala vzniknout tradiční představě o dynastii Západní Zhou jako ideálním období čínských dějin.

Vláda dynastie Západní Zhou byla tedy vzorem pro celou pozdější čínskou historii. Jakou roli ale plnila historie právě v pojetí západozhouském? Jak se toto pojetí v průběhu času měnilo, a za jakým účelem? S rozvojem vědy, doprovázeným velkým množstvím nových archeologických nálezů, a doplněným novými přístupy k práci s prameny,

---

<sup>35</sup> Na přesném roce konce doby Chunqiu nepadají mezi badateli shoda. Tradiční čínská historiografie uvádí rok 481 př. n. l., kdy končí kronika *Chunqiu* 春秋. Dalším navrhovaným rokem je 453 př. n. l., kdy ve státu Jin 晉 rody Zhao 趙, Han 韓, Wei 魏 zničily mocný rod Zhi 智 a Jin se tímto *de facto* rozpadlo na tři nástupnické státy, které určovaly politické dění v následujícím období Zhanguo. Někdy se také uvádí rok 403 př. n. l., kdy zhouský král uznal nástupnické státy a povýšil jejich hlavy do stavu lenních knížat, a stát Jin tak zanikl i „*de jure*“. V naší práci se přikláníme k roku 453 př. n. l., který nejlépe vystihuje přelom dob i z archeologické perspektivy. Viz poznámka L. Falkenhausena v CHAC, 450.

zjišťujeme, že časy dynastie Západní Zhou měly k ideálnímu stavu poměrně daleko. Již od konce vlády krále Zhao 昭 (977/75-957 př. n. l.) je možné počítat postupný úpadek královské moci. Archeologické nálezy prozrazují, že na přelomu střední a pozdní doby Západní Zhou došlo k revoluční změně v rituálu, která nutně musela reagovat na politickou a společenskou situaci v zemi.

Odkazem dynastie Západní Zhou, kterého si Konfucius vážil nejvíce, byly *Písně* (Shi 詩),<sup>36</sup> jejichž nejstarší část vznikala právě jako součást tohoto rituálu. Je nasnadě, že změna rituálu se odrazila i ve změně tvorby písní a jejich zaměření. V naší práci si ukážeme, jak se měnila forma a obsah písní v závislosti na změně rituálu, a jaké společenské a politické změny k tomu vedly. Na naší cestě za vznikem prokazatelně nejstarších čínských dochovaných děl literární hodnoty se tedy budeme pohybovat mezi literaturou, dějepisectvím a rituálem.

## 2.1 počátky historie domu Zhou a jeho nástup k moci

První doklady o existenci zhouské entity se dochovaly na shangských věštebných nápisech zaznamenaných na zvířecích kostech a želvích krunýřích (jiaguwen 甲骨文) z doby kolem roku 1200 př. n. l. Zhouové se objevují nejdříve jako nepřátelský kmen, proti kterému jsou vedeny válečné výpravy, poté jako spojenec, a nakonec opět jako nepřítel.<sup>37</sup> Bylo to dáno povahou shangského státu, kdy více než o jediný centralizovaný subjekt se jednalo o konfederaci společenstev, v jejichž čele stál král nejmocnějšího a rituálně zodpovědného shangského kmene, který se však musel s lokálními vládci často potýkat silou. Po tomto období několika desítek let kolem roku 1200 př. n. l. již Zhouští nejsou nikdy na nápisech zmiňováni, což může souviset s jejich přesunem do jiné lokality, jak je zachyceno v některých skladbách *Knihy písní*.<sup>38</sup> Není pochyb o tom, že touto novou

---

<sup>36</sup> V celém Lunyu se Konfucius o Písních zmiňuje osmnáctkrát, konkrétně v pasážích 1.15, 2.2, 3.2, 3.8, 3.20, 7.18, 8.8, 8.15, 9.15, 9.27, 9.31, 11.6, 12.10, 13.5, 14. 39, 16.13, 17.9 a 17.10; pokud započítáme i zmínky o melodiích z Zheng 鄭 (15.11 a 17.18), pak je zmínek 20.

<sup>37</sup> Viz CHAC, 305. To je patrné i z věšteb. Shangové na jedné straně věstili o trestných výpravách proti Zhouským, na druhé straně věstili o tom, zda Zhouské nepostihne pohroma. Podobně jako další kmeny pod Shangskou nadvládou, i Zhouští odváděli tribut, v jejich případě poněkud specifický – dodávali šamanky *wu* 巫 a krásné ženy *piao* 嫖. Viz Yang (2003, 38).

<sup>38</sup> Dvě přesídlení zhouského lidu jsou zachycena v ódách Mian (Mao 237) a Gong Liu 公劉 (Mao 250). O lokalizaci prvotní domoviny zhouského lidu se vedou spory. Základem snahy o tuto lokalizaci je óda Gong Liu (Mao 250), která zmiňuje jako pravlast Zhouů oblast Bin 邠 (někdy psáno jako 邠). Tradičně byla tato oblast identifikována mezi řekami Jing 涇 a Wei 渭 v provincii Shaanxi. Ve 30. letech 20. století pak přišel

lokalitou byla právě oblast Zhouyuanu 周原 v povodí řeky Wei. Z četných nálezů artefaktů datujících se do posledních staletí dynastie Shang je zřejmé, že Zhouové byli pod silným kulturním vlivem Shangů, od kterých převzali techniku lití bronzů, kult předků,<sup>39</sup> věštění, a zřejmě také další kulturní vymoženosti jako písmo, systém šedesátidenních cyklů či náboženské představy. Právě v této oblasti Zhouové posílili ekonomicky a následně i vojensky a politicky natolik, že v 60. letech 11. stol. př. n. l. jejich vůdce Ji Chang 姬昌, známý také jako Kníže Západu (Xibo 西伯) začal svou autoritou konkurovat shangskému králi Di Xinovi 帝辛 (1086-1045 př. n. l.).<sup>40</sup> Ten ho nejprve z obav z nárůstu jeho moci uvěznil v Youli 羑里 poblíž svého paláce v Zhaoge 朝歌,<sup>41</sup> ale když ho po sedmi letech Zhouští vykoupili, udělil mu výlučné privilegium vést vojenská tažení v oblastech na západ od Shang.<sup>42</sup> Tak si ještě Ji Chang upevnil své výsadní postavení mezi lokálními vůdci, a uplatňoval svou autoritu například jako arbitr sporů mezi kmeny,<sup>43</sup> a brzy poté získal podle tradice Mandát Nebes (tian ming 天命) a titul Král Wen (Wen wang 文王<sup>44</sup>). Poté, co po

---

historik Qian Mu 錢穆 s teorií, která lokalizovala Bin více na východ, a to v údolí řeky Fen 汾 v provincii Shanxi 山西. Započal tak debatu, která dodnes nepřinesla shodu. Mezi přívržence novější teorie, která je pro odlišení označována jako tzv. „Východní škola“, patří například Edward Shaughnessy, který pro tuto teorii argumentuje i v CHAC, 302-307. Oproti tomu přívrženci tradiční „Západní školy“ namítají, že archeologické důkazy hovoří pro bližší sepetí zhouské pravlasti s údolím řek Jing a Wei. Tuto pozici zastává i Li (2006, 41), který zároveň uvádí podrobnou literaturu k tomuto tématu.

<sup>39</sup> Z nálezů věštebných kostí s nápisy v Zhouyuanu někteří badatelé usuzují, že Zhouští před založením dynastie dokonce obětovali předkům shangských králů. Pro živou debatu na toto téma viz fórum v Early China 11-12 (1985-87, 146-194). Shaughnessy (1987, 161-162) v něm ve svém příspěvku mimo jiné na základě písně *Da ming* (Mao 236) argumentuje, že oba státy byly propojeny sňatkovou politikou, neboť tato naznačuje, že manželky krále Wena i jeho otce pocházely z Shang.

<sup>40</sup> Ten je také známý pod svým vlastním jménem Shou 受, či pod pejorativním posmrtným titulem Zhou 紂. Letopočty podle CHAC, 302. Jak na tamtéž na s. 24 poznamenává Shaughnessy, data jsou odpočítána od jím navrhovaného roku porážky Shangů na základě Zhushu jinian, nápisů na shangských bronzích a na věštebných kostech; jinými slovy jsou spíše orientační.

<sup>41</sup> Poblíž dnešního Anyangu 安陽 v provincii Henan 河南. Není bez zajímavosti, že Sima Qian v *Shiji* 史記 (*Zhou benji* 周本記, *juan* 4, 119) reprodukuje tradici, podle které král Wen v době svého zajetí v Youli rozpracoval osm trigramů věštebného orákula na šedesát čtyři hexagramů (其囚羑裏, 蓋益易之八卦為六十四卦 „Když byl uvězněn v Youli, asi navýšil osm [tri]gramů na šedesát čtyři [hexa]gramů.“). Pro celou pasáž Sima Qianovy kroniky, ve které se vyskytuje i tento záznam, je však příznačné historikovo opakování slova gai 蓋, „asi“, kterým zdůrazňuje, že jde spíše o tradiční výklad než o historický fakt. Na základě tohoto konstatování, reprodukováného dále mimo jiné i ve spisu *Shuijing zhu* 水經注, *juan* 9, nicméně vznikl nejpozději za dynastie Yuan 元 (1271-1368) v Youli chrám zasvěcený králi Wenovi, a tato tradice je rozvíjena dodnes, kdy se z Youli stalo centrum věštění podle *Knihy proměn* (Hacker, Moore, Patsco (2002, 300-301, heslo 446), které každoročně pořádá kongresy zasvěcené tomuto věštebnému orákulu.

<sup>42</sup> Viz CHAC, 302, kde se rekapituluje záznam z *Shiji* (*Zhou benji*, *juan* 4, 116): ...使西伯得征伐. „[Král Zhou] ... a pověřil Knížete západu [s tím, že] může vést trestné výpravy.“ Podobný záznam je i v kapitole *Yin ben ji* 殷本紀, *juan* 3, 106.

<sup>43</sup> O tom se dozvidáme právě z *Knihy písní*, například z ódy Mian (Mao 237) nebo Huang yi (Mao 241).

<sup>44</sup> Podle Sima Qiana mu byl titul Wen wang udělen posmrtně, ale je otázkou, zda v této době takový systém udělování posmrtných jmen vůbec existoval. Spíše se jeví, že, pokud vůbec měl získat titul král, což by se mohlo jevit jako nepřipustné pro Shangský dvůr, získal ho za svého života již s přídomek Wen. Je ale možné, že jeho jmenování králem je až pozdější interpolací.



jedné z válečných výprav zemřel, pokračoval v započatém díle jeho syn Ji Fa 姬發, známý jako král Wu (Wu wang 武王). Král Wu (1045-1043) ještě více vojensky posílil, získal si na svou stranu vůdce kmenů, a koncem roku 1046 př. n. l. v čele spojených armád vytáhl na hlavní město, aby se pak v lednu následujícího roku 1045 př. n. l. u Muye 牧野 poblíž hlavního města střetl s shangskými vojsky a porazil je.<sup>45</sup> Král Di Xin se upálil a shangská dynastie tak byla svržena. Na dalších více než osm set let ji nahradila dynastie Zhou 周.

## 2.2 kulturní návaznost dynastií Zhou a Shang

Zhouští sice zvítězili na bitevním poli, kulturně však za svými předchůdci zaostávali. První léta po převzetí vlády se nesla ve znamení zajišťování vojenské kontroly nad podrobeným územím a zřizováním vládního aparátu. Spíše než o zhouské invence šlo o převzetí vyspělejšího shangského systému na všech úrovních.<sup>46</sup> Z archeologických nálezů je zřejmé, že kulturní náskok Shangů byl markantní, a to především v oblasti rituálních potřeb, jako bylo odlévání bronzových nádob či produkce hudebních nástrojů.<sup>47</sup> Právě z množství nálezů hudebních nástrojů není pochyb o tom, že za Shangů byla hudba již velmi rozvinutou součástí královských obřadů. Je zřejmé, že i Zhouští používali při svých obřadech hudbu, avšak v mnohem menším měřítku,<sup>48</sup> popřípadě používali nástroje vyhotovené z materiálů podléhajících zkáze, které se do dnešních dnů nedochovaly. Z nápisů na věštebných kostech také víme, že Shangové měli v obřadním repertoáru několik různých druhů tance,<sup>49</sup> a díky četným kontaktům s královským dvorem nebyly podobné tance neznámé ani Zhouským. Často je badateli citována pasáž z kapitoly *Shi fu* 世俘 ze spisu *Yi Zhoushu* 逸周書, která popisuje porážku Shangů a události bezprostředně poté:

---

<sup>45</sup> Podle dochovaných záznamů celé tažení, bitvu, i následné události rekonstruuje Shaughnessy (1982).

<sup>46</sup> Výraznou změnou byl však systém nástupnictví. Oproti poněkud chaotickému shangskému systému, ve kterém po smrti krále nastoupil na jeho místo jeho nejstarší žijící bratr, a po smrti všech bratrů v této generaci nastoupil syn původně nejstaršího z těchto bratrů (viz také CHAC, 234-235; v podstatě jde o stejný systém, který je nám z Kyjevské Rusi 9.-11. stol. n. l. známý jako systém rota, neboli žebříkový systém) zavedli Zhouští systém primogenitury.

<sup>47</sup> Viz Chen (2009a, 36) a především tabulka na s. 174-180, dle které autor uzavírá, že v oblasti hudby dosáhl Zhouští shangské úrovně až v druhé polovině doby Západní Zhou.

<sup>48</sup> Chen (2009a, 36).

<sup>49</sup> Chen Zhi (2009a, 68-69). Shangové věštili, jestli mají použít tance například při modlení za déšť, před lovem nebo při komunikaci s duchy předků, př. HJ 24551, HJ 27468, HJ 28180, HJ 30028, HJ 30131 či HJ 31032; mezi různými druhy tance byl i tanec Wan 万 (na nápisích na kostech psáno znakem, který je dnes používán pro zjednodušenou formu znaku 萬).

甲寅，謁戎殷于牧野，王佩赤白旂，籥人奏「武」，王入，進「萬」，獻。「明明」三終<sup>50</sup>。

V den *jiayin* (51. den cyklu), inspekce nepřátelských<sup>51</sup> Yin u Muye. Král zavěsil červený a bílý prapor, hudebníci na dechové nástroje *yue* zahráli *Wu*. Král vstoupil, byl předveden [tanec] *Wan*, a předvedli [zajatce]. [Zazněly] tři sloky [skladby] *Ming ming*.

(*Yi Zhoushu*, kap. *Shifu*)

Tento úryvek z textu, jehož autentičnost dostatečně přesvědčivě vyargumentoval Shaughnessy (1982), poskytuje cenné informace o stavu zhouské hudby na samotném počátku vlády. To, že Zhouští předvádí původně shangský tanec *Wan* 萬, svědčí o přebírání rituální kultury od svých předchůdců. Tanec *Wan* údajně sloužil jako prostředek pozvání duchů, aby sestoupili k obětním obřadům, a jeho praktikování se udrželo až do doby Zhanguo.<sup>52</sup> Skladba *Ming ming* sváděla některé badatele k identifikaci s písní *Da ming* (Mao 236), avšak ta svým stylem do doby těsně po porážce Shangů nezapadá, a jedná se zřejmě o jinou píseň.<sup>53</sup> Nejzajímavější je zmínka o skladbě *Wu* 武, na základě které zřejmě autoři *Zuozhuanu* připsali autorství této skladby a jejích slov právě králi Wuovi do okamžiku těsně poté, co porazil Shangy.<sup>54</sup> Ze zmínek o tom, že skladba byla zahrána hudebníky na dechové nástroje, se ale zdá pravděpodobnější, že *Wu* těsně po porážce Shangů bylo pouze hudbou beze slov, která byla později transformována v tanec s libretem, známým jako *Da wu* 大武.<sup>55</sup> Celkově je zřejmé, že hudba a tanec byly velmi důležitou a

---

<sup>50</sup> Členění textu podle Chen (2009a, 73), který následuje autoritativní edici Huang (ed.), (1995). Shaughnessyho (1982) verze se poněkud liší.

<sup>51</sup> Li (2006, 286), ukazuje, že slovo *rong* 戎 bylo používáno k označení nepřátelských, kulturně a etnicky odlišných kmenů mimo centrální oblast zhouské říše a že Zhouští, třebaže kulturně následovali Shangské vzory, nepovažovali své předchůdce za etnicky spřízněné, o čemž svědčí i pasáže z *Knihy dokumentů* či právě tato – před slovo Shang/Yin bylo ještě kladeno slovo *rong*, které je umístěvalo do stejné pozice jako ostatní „barbary“.

<sup>52</sup> Chen (2009a, 71-75).

<sup>53</sup> Chen (2009a) nejprve argumentuje, že se jedná právě o píseň *Da ming* (Mao 236). Poté, co pekingská Univerzita Tsinghua obdržela roku 2008 od anonymního dárce sadu bambusových proužků pocházejících z vykradené hrobky na jihu Číny, nyní známých jako *Tsinghua Bamboo Slips* (Qinghua jian 清華簡), mění Chen ve světle nových unikátních materiálů vztahujících se mimo jiné i ke *Knize písní* a období těsně po porážce Shangů názor (Chen (2009b, 16), a poukazuje, že onou skladbou *Ming ming* je pravděpodobně doposud neznámá píseň zaznamenaná na těchto bambusových proužcích. Proužky mimo jiné zachycují i píseň *Xishuai* (Mao 114) v doposud zcela neznámé tradici.

<sup>54</sup> *Zuozhuan* (Xuan 12, 744-745).

<sup>55</sup> Chen (2009, 75, 161-162) se domnívá, že touto prvotní skladbou *Wu* byla píseň *Wu* (Mao 285) z *Knihy písní*, kterou později vévoda z Zhou rozvinul.

poměrně rozvinutou součástí rituálu již na samém počátku dynastie Západní Zhou, ale nejednalo se o zhouskou invenci, nýbrž o kulturní dědictví předcházející dynastie.<sup>56</sup>

Kvůli své kulturní zaostalosti měli zřejmě Zhouští problémy s uznáním autority od podrobené shangské aristokracie, a tak se rychle snažili absorbovat a převzít výdobytky shangské civilizace. Při tomto přebírání však Zhouští zároveň prosazovali specifické rysy své vlastní kultury, které se snažily rozšiřovat v podrobených oblastech. V praxi se to projevovalo tak, že ve vyšších aristokratických kruzích byla prosazována „nová“ zhouská kultura, vymodelovaná na shangských základech, avšak na lokálních úrovních se dále rozvíjely původní tradice.<sup>57</sup> Tomu odpovídá i skutečnost, že od samého počátku dynastie Západní Zhou je design bronzových nádob podivuhodně jednotný, avšak keramika nalezená v oblastech vzdálenějších od centra říše až do doby střední Západní Zhou stále pevně zachovává místní náměty.<sup>58</sup> Svědčí to o veliké snaze o centralizaci a organizaci na úrovni vysoké společnosti, a tedy i o velké snaze rychle dohnat kulturní ztrátu.

S tím, jak Zhouští převzali po shangských králich atributy moci, převzali i rituální povinnosti. Nedílnou součástí rituálu byla i rituální hudba. Z dochovaných pramenů víme, že zhouskou rituální hudbou byly hymny *song* 頌, z nichž některé se nám dochovaly v *Knize písní* v oddílu *Zhou song* 周頌. Ve stěžejní tezi své práce Chen Zhi 陳致 (2009a) paleografickým vyhodnocením shangských nápisů na kostech a zhouských nápisů na bronzových nádobách dokazuje, že rituální hudbu Zhouští převzali od Shangů, což se jeví logické nejen z důvodu závazku převzetí sady rituálních povinností, který novým vládcům po převzetí Mandátu vyvstal, ale i vzhledem k míře vyspělosti vlastní zhouské hudby, o které jsme se zmínili výše. Chen dochází k závěru, že *song* 頌 je původně shangský hudební styl, který Zhouští, podobně jako třeba hudební nástroje, převzali, upravili a dále rozvinuli.<sup>59</sup> Shangové tento styl označovali jako *yong* 庸, které se na nápisích na věštebných kostech objevuje ve významech tance, hudebního představení, hudební skladby

---

<sup>56</sup> Viz také Falkenhausen (1993b, 319). Návaznost zhouských rituálů na shangské potvrzuje v jednom ze svých výroků i Konfucius: 子張問:「十世可知也?」子曰:「殷因於夏禮, 所損益, 可知也; 周因於殷禮, 所損益, 可知也。其或繼周者, 雖百世, 可知也。」 „Zi Zhang se zeptal: ‚Lze poznat, [co přijde] za deset generací?‘ Mistr pravil: ‚Yinové vycházeli z obřadů Xia, to, od čeho upustili a co přidali, lze poznat. Zhouští vycházeli z obřadů Yin, to, od čeho upustili a co přidali, lze poznat. Kdo by snad navázal na Zhouské, byť by to bylo za sto generací, bude to možné poznat.‘“ (*Lunyu*, 2.23)

<sup>57</sup> Chen (2009a, 25).

<sup>58</sup> Li (2006, 77-78).

<sup>59</sup> Chen (2009a, 65).

a hudebního nástroje;<sup>60</sup> Zhouští ho převzali a přejmenovali. Možnost volného zaměňování obou znaků, které nesly stejný význam, v době před dynastií Západní Han 西漢 (206 př. n. l. – 9 n. l.) dokládá i komentátor Zheng Xuan 鄭玄 (127-200 n. l.):

磬，在東方曰笙，笙，生也；在西方曰頌，頌或作庸，庸，功也。

„Litofon *qing*, na východě se mu říká *sheng*, *sheng*, to je vznikat; na západě se mu říká *song*, *song* někdy psáno jako *yong*, *yong*, to jsou zásluhy.“

(*Liji zhushu* 禮記注疏, juan 23)<sup>61</sup>

古文頌爲庸。

„Ve starém písmu je *song* psáno *yong*.

(*Yili zhushu* 儀禮注疏, juan 16)<sup>62</sup>

Tomuto výkladu se dostává podpory i z nápisů na bronzových nádobách krále státu Zhongshan 中山 z doby Zhanguo,<sup>63</sup> kde je *yong* používáno na místo *song*. Mimo to již před dvěmi sty lety qingský úředník ve funkcích mimořádného inspektora *zongdu* 總督 a *xunfu* 巡撫 Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), známý však více pro své filologické dílo, nabídl hypotézu zaměnitelnosti slov *song* (\**zljongs*) 頌 and *rong* (\*(\**l*)*jong*) 容<sup>64</sup> s tím, že *rong* stojí pro „vzezření při tanci“ *wu rong* 舞容.<sup>65</sup> Slovo *rong* používají k objasnění pojmu *song* už hanští komentátoři,<sup>66</sup> a na totožnost obou znaků upozorňují již Kong Yingda 孔穎達 (574-648)<sup>67</sup> i Zhu Xi 朱熹 (1130-1200).<sup>68</sup> Vše tedy nasvědčuje tomu, že slovo *song*

---

<sup>60</sup> Chen (2009a, 85). Ke stejnému závěru dochází i Ma (2006, 28-32).

<sup>61</sup> Citováno podle Chen (2009a, 53).

<sup>62</sup> Citováno podle Chen (2009a, 54).

<sup>63</sup> Chen (2009a, 54).

<sup>64</sup> Rekonstrukce výslovnosti staré čínštiny podle Baxter (1992, 785 a 790).

<sup>65</sup> Chen (1974, 15) a Chen (2009a, 37).

<sup>66</sup> Zheng Xuan v *Zhou song pu* 周頌譜 praví: 頌之言容 „song znamená vzhled *rong*“. Ve svém komentáři k *Velké předmluvě* ke *Knize písní* praví: 頌之言誦也, 容也, 誦今之德, 廣以美之. „Song znamená recitovat, znamená vzhled. Recituje o současné Ctnosti a zešíroka ji velebí.“ To možná vychází z čínské tradice výkladu znaků, kterou založil Xu Shen 许慎 (58?-157?) ve svém slovníku *Shuowen jiezi* 說文解字, který znak *song* vykládá takto: 頌, 兒也. 从頁, 公聲. 頌, 籀文. „Song, to je vzhled. Z *ye*, *gong* je fonetikem. *E* je jeho stará forma.“

<sup>67</sup> Ve svém komentáři ke *Knize písní* *Maoshi zhengyi* praví: 頌者容也. „Song, to je vzhled.“

označovalo představení k počtě předků, ve kterém hrál důležitou roli tanec, který byl doprovázen zpěvem a hrou na hudební nástroje.

## 2.3 průběh rituálu

Toto představení se odehrávalo v chrámu předků (zong miao 宗廟) při obětem duchům zemřelých předků. Podobu takového obřadu tradičně zachycují kanonické spisy *San li* 三禮, které však podle všeho čerpají především z písní samotného *Shijingu*.<sup>69</sup> Nejvýrazněji průběh rituálu představuje skladba *Chu ci* 楚茨 (Mao 209), která je v těchto souvislostech často citována,<sup>70</sup> nejpodrobněji pak celou píseň rozebírá Kern (2000). Samotná skladba byla podle něj produktem doby *Chunqiu*, a byla vytvořena za účelem připomínání si správných rituálních postupů z minulosti a zajištění reprodukce rituálu do budoucna.

Celý rituál byl koncipován jako akt komunikace mezi žijícími členy rodu a duchy jejich zemřelých předků. Duchové byli do chrámu předků vábeni pokrmami a nápoji servírovanými v bronzových nádobách,<sup>71</sup> z nichž některé obsahovaly rituální nápisy. Vedle vůně obětí lákala předky do chrámu také hudba, tanec, zpěv a zřejmě i další liturgické proslovy. Duchové komunikovali s členy rodu, kteří se rituálu účastnili, prostřednictvím impersonátora shi 尸, většinou nejmladšího mužského člena rodu, který byl uveden do stavu opilosti. Píseň *Chu ci* (Mao 209) naznačuje, že prostředníkem mezi impersonátorem a obětujícím členem rodu, a zároveň jakýmsi vedoucím rituálu, byla postava rituálního specialisty (gongzhu 工祝).<sup>72</sup> Za všechny obětiny a modlitby, které předkům směřovali, žádali potomci výměnou požehnání a dlouhý věk: celý proces obřadu byl vlastně jakousi

---

<sup>68</sup> Ve svém komentáři k *Písni Shi ji zhuan*, který se stal autoritativním výkladem po zbytek doby císařské Číny, praví: 頌与容古字通用. „[Znaky] *song* a *rong* byly ve starém písmu zaměnitelné.“

<sup>69</sup> Viz Falkenhausen (1993a, 148) a Falkenhausen (1993b, 29).

<sup>70</sup> Například Falkenhausen (1993a, 148-150), Falkenhausen (1993b, 27-28), či Kern (2009, 173-177).

<sup>71</sup> Jako úvod do problematiky bronzových nádob může čtenáři posloužit Li (2007), do problematiky nápisů na těchto nádobách pak Shaughnessy (1991).

<sup>72</sup> Je pravděpodobné, že píseň *Chu ci* (Mao 209) odráží podobu rituálu tak, jak vypadal ke konci doby Západní Zhou; do jaké míry tato podoba odpovídá rituálu z počátečního období vlády dynastie, se můžeme jen dohadovat. Z bronzových nádob například spojení *gong zhu* neznáme, zato dobře atestován je úřad obřadníka *tai zhu* 太祝, který náplní odpovídal úřadu obřadníka *gong zhu* tak, jak ho známe z písně, viz Li (2010, 58, 78).

směnou darů za nadpřirozenou ochranu.<sup>73</sup> Na poklici nádoby Liangqi-hu 梁其壺 z pozdní doby<sup>74</sup> Západní Zhou nacházíme pěkný doklad o tom, co potomci žádali po svých předcích:

Nádoba:

佳[唯]五月初吉任申。{梁}其乍[作]{尊}壺。用鬯[享]孝

于皇且[祖]考。用

Poklice:

{祈}多福{眉}{壽}永令[命]無彊[疆]。其百子千孫寶

用。

其子子孫孫永寶用。

Nádoba:

Bylo to v pátém měsíci, v první čtvrti,<sup>75</sup> [v den] *renshen* (9. den cyklu). Liangqi nechal vyrobit drahocenný džbán, aby byl používán k obětem a žertvám<sup>76</sup> vznešeným předkům,<sup>77</sup> a aby byl používán...

Poklice:

...k modlitbám za mnohé požehnání, dlouhý věk, a věčný [životní] mandát bez hranic. Necht' ho stovky synů a desetitisíce vnuků s úctou používají.

Necht' ho [generace] synů a vnuků navěky s úctou používají.

(JWYD 1800)

---

<sup>73</sup> Falkenhausen (1993a, 150).

<sup>74</sup> V JWYD je vznik nádoby datován do střední doby Západní Zhou, profesor Univerzity Tsinghua, přední paleograf a odborník na bronzové nádoby Li Xueqin 李學勤 (nar. 1933) ho nicméně po podrobnějším srovnání datuje do pozdního období západní Zhou, viz Li (2004, 45-46).

<sup>75</sup> V textech nádob je datace události, kterou nádoba zaznamenává, doplněna často ještě údajem o fázi měsíce, ty byly celkem čtyři: „počáteční příznivost“ (chu ji 初吉), „po zrození půlměsíce“ (jishengpo 既生霸[魄]), „po úplňku“ (jiwang 既望) a „po smrti půlměsíce“ (jisipo 既死霸[魄]); český překlad podle Zádrapa (2009, 129-130), viz také Shaughnessy (1991, 78). Někdy se na nádobách objevují i pojmy pro „úplněk“ (fei 朏) a „nov“ (xin 新).

<sup>76</sup> Kern (2000, 84, 87) upozorňuje, že v předkonfuciánských textech není důvod překládat slovo xiao 孝 jako „synovsky oddaný“, a toto tvrzení dokládá bohatými bibliografickými odkazy. Slovník *Erya* 爾雅 definuje slovo *xiang* 享 jako *xiao* 孝 (xiang, xiao ye 享, 孝也), na což jako první upozorňuje významný qingský učenec Ma Ruichen 馬瑞辰 (1782-1853), povoláním ředitel oboru stavebnictví na ministerstvu prací, viz jeho komentář k písni Chu ci (Mao 209) v Ma (1989, 706). Paralelnost užití obou slov je patrná i v západozhouských nápisech na bronzových nádobách, jako je tento, porovnej heslář v JWYD, 332-333. Čeština nenabízí příliš synonymních alternativ slova „obět“, proto jsme se rozhodli v překladu použít slovo „žertva“, které původně označovalo zápalnou oběť, s postupem času se ale jeho významové pole poněkud rozšířilo a je někdy používáno k označení oběti obecně. Svou archaičností vystihuje i archaičnost tohoto zřejmě původního významu slova *xiao*, který v průběhu staletí ztratil.

<sup>77</sup> Spojení *zu kao* 且[祖]考 zde můžeme číst jako dedikaci zemřelému praotci *zu* a zemřelému otci *kao*, ale s větší pravděpodobností se jedná o kolektivní označení zemřelých předků.

Celý průběh obřadu se řídil přesnými pravidly, a byl značně formalizovaný; nebyl zde prostor pro improvizaci či nepravidelnosti. Ritualizované zprávy byly nabízeny předkům v očekávání, že výměnou obdrží ujištění o podpoře ze strany předků. Proto všechny nástroje rituální komunikace mají propagandistickou povahu – slouží primárně náboženským a politickým účelům jejich tvůrců. Rituál zároveň zajišťoval politickou legitimitu vládnoucích králů, a pokud výsostnou součástí rituálu byla oběť předkům, pak neméně důležitý rozměr nabýval rituál ve vztahu k členům rodu a aristokracii, kteří se ho účastnili. Svou účastí potvrzovali autoritu krále, a zároveň mu vyjadřovali svou loajalitu a zvyšovali vzájemnou solidaritu, čímž stvrzovali platnost sociální hierarchie západozhouské společnosti.<sup>78</sup> Tato hierarchie byla dále utvrzována po skončení obětí, kdy následoval bohatý banket, kde vedle jídla a alkoholu nechyběly zřejmě ani další hudební a taneční představení. Rituál sám o sobě je navíc aktem připomínání si minulosti, podle jejíchž vzorů je modelován; jeho prováděním byla manifestována kontinuita s činností předků, a ve stejném okamžiku byl vzorem toho, jak se má rituál do budoucna opakovat, neboť právě pravidelné opakování rituálu zajišťuje přenos kulturní identity a koherence dané skupiny v čase a prostoru.<sup>79</sup> Docházelo v něm tedy k propojení tří časových linií: minulosti, přítomnosti, a budoucnosti.

## 2.4 politický vývoj na začátku dynastie Západní Zhou

Projevem takového rituálu byl zřejmě i tanec *Da wu* 武, který si podrobně představíme v následující kapitole. Nejprve si ale přiblížíme situaci, za které zřejmě tento

---

<sup>78</sup> Kern (2009, 154).

<sup>79</sup> Assmann (1992, 57), citováno v Kern (2009, 180). Naději udržení rituálu do budoucna vyjadřuje především známá fráze *qī zǐ zǐ sūn sūn yǒng bāo yǒng* 其子子孫孫永寶用, která se od středního období Západní Zhou začíná vyskytovat na drtivě většině bronzových nádob nesoucích delší nápisy. Edward Shaughnessy frázi překládá jako „May sons' sons and grandsons' grandsons eternally treasure and use (it).“ (př. Shaughnessy (1991, 87), tento překlad přejímá i Kern, př. Kern (2009, 171)). V tomto překladu se samzřejmě snaží vypořádat s logickým významem fráze, která vyjadřuje přání „necht' generace synů a vnuků navěky s úctou používají [tuto nádobu].“ Avšak Shaughnessyho spojení „son's sons“ a „grandsons' grandsons“ znamená doslova „synové synů (= vnukové) a vnukové vnuků (= pra-pravnukové)“, což je logicky nepřijatelné, neboť z původní zamýšlené nekonečné řady generací potomků zachycuje generace pouze dvě, přestože takový překlad vtípně odráží jazykové specifikum originálu, a přestože není evidentně zamýšlen doslovně. Lothar von Falkenhausen pracuje s překladem „May (my) sons and grandsons forever treasure and use it“, např. Falkenhausen (1993a, 151), což alespoň nepřerušuje generační kontinuitu (syn-vnuk), a ve spojení se závazkem věčného používání vystihuje překlad přání nekonečné návaznosti možná o něco lépe. Pro zajímavost srovnaj pasáže ze Starého zákona, pocházející asi z 6. století př. n. l., v překladu Bible kralické: „A tak ti národové ctili Hospodina, a však proto rytinám svým sloužili. Takž i synové jejich a synové synů jejich vedle toho, což činili otcové jejich, také činí až do dnešního dne.“ (*Kniha 2. královská*, 17:41). „Budou, pravím, v ní bydlet i oni i synové jejich, i synové synů jejich až na věky, a David služebník můj knížetem jejich bude na věky.“ (*Kniha Ezechiel*, 37:25).

tanec a skladby jemu podobné, vznikaly. Po velkém vítězství se král Wu vrátil na západ do oblasti řeky Wei, kde leželo starobylé centrum zhouského státu,<sup>80</sup> které se nyní stalo politickým a rituálním centrem celé říše, avšak bylo geograficky poměrně vzdálené od nově podrobených území v Centrální planině. V místě původního shangského centra byl správou pověřen syn krále Di Xina Wu Geng 武庚, na kterého měli dohlížet královi bratři Guanshu Xian 管叔鮮, Caishu Du 蔡叔度 a asi i Huoshu Chu 霍叔處,<sup>81</sup> což svědčí o poměrně benevolentním zacházení, jakému se poražené shangské aristokracii dostalo.<sup>82</sup> Po smrti krále Wu dva roky po ustavení dynastie se však ukázalo, že říše stále ještě není pod pevnou kontrolou, a to když se Wu Geng spojil se svými dohlížiteli, a povstal proti novému králi Chengovi 成王 (1042/35-1006 př. n. l.). Na potlačení povstání měl největší zásluhu vévoda z Zhou 周公, který se posléze stal regentem a vládl po dobu sedmi let (1042-1036 př. n. l.).<sup>83</sup> Z poměrně dlouhé doby, kterou vévodovi z Zhou poražení povstání zabralo, je zřejmé, že se jednalo o krizi velikých rozměrů, která velice významně ovlivnila další vývoj zhouského státu. Právě v době svého regentství totiž vévoda z Zhou podle tradice „vytváří

---

<sup>80</sup> Spíše než jediné město byla centrem zhouské říše konurbace několika lokalit. Rituálním centrem se zdá být město Qiyi 岐邑 v lokalitě Zhouyuan, které podle tradice zachycené v písni Mian (Mao 237) založil praotec krále Wena, Gu Gong Dan Fu 古公亶父. Král Wen poté vyjádřil své mocenské ambice založením města Feng 豐 poblíž dnešního Xi'anu na západním břehu řeky Feng 豐, a tento počín je taktéž oslavován v Knize písní v ódě Wen wang you sheng (Mao 244). Když se pak král Wu připravoval na rozhodující bitvu s Shangy, nechal vybudovat na protějším břehu řeky Feng město Hao 鎬, známé také jako Zongzhou 宗周. Archeologické nálezy pak vydaly svědectví o dalším kulturním centru v okrese Meixian 眉縣, a z nápisů na bronzích jsou známá ještě rituální centra Zheng 鄭 a Pang 匚 (či Fang 芳). Blíže viz Li (2006, 43-48, 56) a Khayutina (2008).

<sup>81</sup> Král Wen měl údajně deset synů v přímé linii. Jeho následník král Wu byl druhý nejstarší z nich. Prvorozený Boyi Kao 伯邑考 zahynul podle tradice při neúspěšné snaze vysvobodit svého otce ze zajetí v Youli. Jeho příběh, stejně jako některé jiné motivy z doby života krále Wena, byl literárně zpracován za dynastie Ming 明 (1368-1644) ve sbírce novel *Fengshen yanyi* 封神演義 psaných hovorovou řečí. Mimo to měl král Wen ještě několik synů s vedlejšími manželkami; z těchto byl nejvýznamnější vévoda Shi z Shao 召公奭, jež měl spolu s vévodou z Zhou zastávat funkci regenta nezletilého krále Chenga. Jeho opravdovou roli a význam pro raný zhouský stát rekonstruuje Shaughnessy (1997a, kap. 4 a především kap. 5).

<sup>82</sup> Podobně například zachycují kapitoly *Knihy dokumentů Kang gao* 康誥 a *Jiu gao* 酒誥.

<sup>83</sup> Vévoda z Zhou je ikonou konfuciánské tradice a vzor ušlechtilého muže. Podle tradice byl v době, kdy král Wu zemřel, jeho syn, budoucí král Cheng, ještě nezletilý, čehož Wu Geng využil a spolu s královými strýci zahájil vzpoudu se snahou převzít moc. Vévoda Zhou, také bratr krále Wu, se místo něj ujal vlády jako regent, a v čele vojsk během let povstání zpacifikoval, a návdavkem ještě k říši připojil rozsáhlá území na východě obývaná barbary Yi 夷, kteří se k povstání připojili. Existují ale domněnky, že pokud byl vůbec král Cheng v té době nezletilý, bylo Vévodovo převzetí moci zpochybněno jeho bratry, a celé povstání bylo vlastně reakcí na vévodovo uzurpátorství trůnu, př. Fan (1964, 132). Pro diskuzi viz CHAC, 311. Guo (2007, 75) a Yang (2003, 140-141) přejímají argument, že v době svého „regentství“ používal vévoda z Zhou titul král (wang 王). Pro původ těchto argumentů viz Shaughnessy (1997a, 103-107), který se sám staví proti nim. Události jsou narativně zpracovány v kapitole *Jin teng* 金縢 *Knihy dokumentů*, která byla sepsána někdy počátkem doby Zhanguo. Tuto i další události ke konci vévodova života se snaží osvětlit Shaughnessy (1997a, kap. 4).



rituály a skládá [rituální] hudbu“ (zhi li zuo yue 制禮作樂).<sup>84</sup> I když tuto tradici skepticky zavrhneme jako pozdější idealizaci, musíme připustit, že právě tato doba byla kritickou pro vznik základních struktur západozhouských institucí a zformování rituálu. Povstání totiž ukázalo, že je nutné nastavit komplexnější způsob lokální správy rozlehlého území, což vedlo mimo jiné k výstavbě města Luoyi 洛邑, známého také jako Chengzhou 成周,<sup>85</sup> v Centrální planině. Od porážky Shangů uplynulo pět let. V počátečních letech Zhouští dokončovali vojenské sjednocování území, a posledních dvou pak potlačovali povstání. Nyní se situace konečně uklidnila, a nastaly práce na tvorbě institucí, které jsou potřebné pro chod státu. Výjimkou nebyl ani rituál, který musel reagovat na závazky k nově vzniklé vrstvě aristokratů odměněných za zásluhy při bojích proti Shangům, respektive proti povstalcům a barbarům při východním tažení. Zásadní význam tohoto období potvrzuje i *Kniha dokumentů*. Z dvanácti kapitol, které jsou obecně považovány za západozhouské, účinkuje vévoda z Zhou jako hlavní postava až v osmi kapitolách,<sup>86</sup> což jen potvrzuje naši domněnku, že šlo o období velkých změn a ustálení základních principů fungování zhouského státu.

Samozřejmě byl v již této době praktikován určitý druh obřadů. Vedle starobylého obřadu uctívání předků nyní Zhouští převzali<sup>87</sup> a rozvinuli královské obřady a obřady jmenovací, mezi které patřilo například udělování lén za zásluhy, pověřování aristokratů vykonáváním různých úřadů či vedením bojových výprav a podobně. Jak jsme zmínili výše, obřady byly provázeny zvuky rituální hudby, která byla dost možná doprovázena zpěvem a tancem. Domníváme se, že texty úplně nejstarších písní, které doprovázely rituál, se nám do dnešních dnů s největší pravděpodobností nedochovaly. Nicméně právě v této době se

<sup>84</sup> Pro tuto tradici viz Han (2006, 205-206) a Ma (2006, 99-102). První zmínka o tom, že vévoda z Zhou „vytvořil rituály a složil [rituální] hudbu“, pochází z *Liji*, z kapitoly *Ming Tang Wei* 明堂位, která vznikla někdy ke konci doby Zhanguo.

<sup>85</sup> Podle některých badatelů šlo o dvě města ležící na protějšcích stranách řeky Chan 澠 poblíž dnešního Luoyangu 洛陽. Viz Li (2006, 65-66).

<sup>86</sup> Pro tyto kapitoly viz Loewe (1993, 379). Připisování proslovů vévodovi z Zhou ale závisí na interpretaci textu; někdy jsou vévodovi z Zhou připisovány proslovy, které začínají slovy *wang yue* 王曰 „král pravil“. Podle Yanga (2003, 7-8) jsou vévodovými promluvami kapitoly *Da gao* 大誥 (proslov vévody z Zhou při tažení na východ), *Kang gao* 康誥 (instrukce vévody z Zhou, když uděloval léno svému bratrovi Kang Shuovi 康叔), *Jiu gao* 酒誥 (vévoda z Zhou napomíná Kang Shua ohledně alkoholu), *Zi cai* 梓材 (vévoda nabádá Kang Shua k politice „jasné de“ *ming de* 明德), *Luo gao* 洛誥 (zaznamenává události předání vlády vévodou z Zhou králi Chengovi), *Duo shi* 多士 (pokyny vévody k pozůstavší shangské aristokracii), *Duo fang* 多方 (vévoda zastupuje krále Chenga v prohlášeních k aristokracii) a *Li zheng* 立政 (instrukce vévody králi Chengovi poté, co mu předal vládu).

<sup>87</sup> Ma (2006, 101) cituje práci Liu Yuho 劉雨 (Liu 1989), podle které z 20 druhů obřadů vyskytujících se v nápisech na západozhouských bronzových nádobách jich 17 nese stejné označení jako obřady shangské.

zakládají počátky procesu, který zanedlouho vedl ke vzniku skladeb, jež se nám dochovaly v *Knize písní* dodnes. Je k nevíře, že po téměř třech tisících letech máme k dispozici texty, které doprovázely nejzávažnější činnosti západozhouských králů.

### 3. *Zhouské hymny a historie domu Zhou*

子謂韶,「盡美矣,又盡善也。」謂武,「盡美矣,未盡善也。」

Mistr hovořil o tanci *Shao*:<sup>88</sup> „Je svrchovaně krásný, i svrchovaně dobrý.“ Hovořil o tanci *Wu*: „Je svrchovaně krásný, ale není svrchovaně dobrý.“

(*Lunyu*, 3.25)

Poněkud zevrubnější představení historického pozadí vzniku *Písní* je nezbytné, jak uvidíme dále v naší práci, pro správné uchopení hlavního tématu práce, a sice, jakým způsobem byla zobrazována historie rodu Zhou v *Knize písní*, jakou roli plnila, a především, jak se s postupem času měnil způsob její prezentace. Právě pro sledování vývojových tendencí z hlediska formy a obsahu písní je nezbytné nazírat písně v kontextu své doby. Stejně tak důležité je určit, v jakém období s největší pravděpodobností písně vznikaly. V naší práci budeme proto nadále postupovat chronologicky podle předpokládané doby vzniku písní, a budeme na nich dokládat způsob, jakým zachycují historii domu Zhou, a změny, ke kterým v prezentaci historie docházelo v souvislosti s dobovými událostmi.

#### 3.1 nejstarší hymny *Knihy písní*

Viděli jsme, že nejstarší skladby *Knihy písní* v oddílu *Zhouské hymny* mají své kořeny nepochybně již v rané době Západní Zhou, kdy Zhouští na základě rituálu shangských panovníků budují rituály vlastní, ve kterých nechybí ani hudba, ani tanec, a zřejmě ani zpěv. Tyto rituální skladby byly zřejmě podobné některým skladbám, které se nám zachovaly dodnes v *Knize písní*, nicméně se domníváme, že tyto dochované skladby

---

<sup>88</sup> *Shao* 韶 je sice často upřesňováno jako „hudba“ (př. Vochala (2009, 29), Yang (2009, 33)), ale spíše se jedná o tanec, který byl doprovázen hudbou. K tanci *Shao* se Konfucius vyjadřuje ještě dvakrát (7. 14 a 15.11). Zejména druhý výrok je klíčový, praví se v něm mimo jiné 「樂則韶舞」 „[Pokud jde o] hudbu, nechť je to [hudba] k tanci *Shao*.“ Předchozí zmínky referují k *Shao* jako k hudbě, a tak je zde její výskyt vedle znaku *wu* 舞, „tanec“, pro mnohé matoucí. Yang Bojun (2009, 162) krkolomně komentuje, že jde o hudbu *Shao* a hudbu *Wu*, kde *wu* 舞 zde stojí pro *Wu* 武. Vochala (2009, 85) překládá jako „skladby *Shao* a *Wu*“ bez dalšího komentáře. Už na shangských věštebných kostech se objevují záznamy, které prozrazují, že *Shao yue* 韶樂 je hudebním představením k obětem předků (Tong (1984, 109-116)), ale můžeme se domnívat, že toto představení bylo doprovázeno formalizovanými pohybovými kreacemi. V *Zuozhuanu* (Xiang, 29, 1165), je *Shao* bráno jako tanec. Takto ho chápe i Christoph Harbsmeier ve svém překladu *Lunyu* v databázi TLS, a konečně ho tak i překládají i Lesný s Průškem (1940, 30, 64 a 159) i Arthur Waley (1956, 101). Nakonec to logicky odpovídá paralele, kterou Mistr ve výroku činí mezi *Shao* a *Wu*. Stejně jako dnes, i v Konfuciových dobách tanec doprovázel hudbu.

nejdou nutně autentickými produkty prvních let dynastie, a jsou spíše o něco pozdějšího data.

V našem historickém ohlédnutí za počátky dynastie Západní Zhou jsme se zastavili v době regentské vlády vévody z Zhou. Do této doby je tradičně připisován vznik písní oddílu *Zhou song*:

《周頌》者，周室成功致太平德洽之詩。其作在周公攝政、成王即位之初。

„Zhouké hymny, to jsou písně [o tom], že dům Zhou završil své zásluhy a dosáhl toho, že se dostavil nejzazší mír, a charismatická síla *de* byla souladná. Vznikly za regentské vlády vévody z Zhou a na počátku vlády krále Chenga.“

(*Maoshi zhushu, Zhou song pu*)

Náš malý rozbor v úvodu práce napovídá, že nejstarší vrstvy dodnes dochované *Knihy písní* mohly opravdu vznikat již za raného období dynastie Západní Zhou, a k tomuto názoru se opakovaně přiklání i Edward Shaughnessy (1997a, 165, a *passim*; CHAC, 332). Nicméně věrohodnost Zheng Xuanova komentáře je snižována jeho dalšími výroky, kdy do doby Západní Zhou připisuje i vznik písní z oddílu *Malých ód* (Xiao ya 小雅).<sup>89</sup> Není pochyb o tom, že Zheng Xuan byl jedním z největších znalců starých textů a konfuciánského kánonu v celých čínských dějinách,<sup>90</sup> ale ve světle jeho dalších komentářů k *Písním* se jeví jeho závěry jako málo pravděpodobné, nakonec v době jeho života již od vzniku prvních z *Písní* uplynulo více než tisíc let. Nemůžeme však vyloučit ani možnost, že, na rozdíl od ostatních částí, ve svém komentáři k *Zhouským hymnům* vycházel z tradic, které vznikaly na pravdivých základech.

### 3.1.1 politický vývoj na přelomu rané a střední doby Západní Zhou

O dobách vlád králů Chenga 成 (1042/35-1006 př. n. l.) a Kanga 康 (1005/3-978 př. n. l.) nemáme mnoho dokladů. Pokud budeme věřit Sima Qianovým záznamům

---

<sup>89</sup> Viz jeho komentář v *Xiao da ya pu*: 小大雅譜: 小雅大雅者, 周室居西都豐, 鎬之時詩也. „Malé ódy a Velké ódy jsou písně z doby, kdy dům Zhou sídlil na západě v [městech] Feng a Hao.“

<sup>90</sup> Vedle komentáře ke *Knize písní* je Zheng Xuan také autorem komentáře ke třem obřadním kanonickým knihám *San li zhu* 三禮注.

v *Základních análech dynastie Zhou* (Zhou ben ji 周本紀), byla jejich vláda asi nejideálnějším obdobím čínských dějin:

故成康之際，天下安寧，刑錯四十餘年不用。

A tak v době králů Chenga a Kanga bylo Podnebesí v míru a pokoji, tresty byly odloženy a po více než čtyřicet let nepoužity.

(*Shiji, Zhou ben ji, juan 4, 134*)

Přelom raného a středního období dynastie Západní Zhou je značen smrtí krále Zhaoa 昭 (977/75-957 př. n. l.), který zahynul při tažení na jih na břehu řeky Han 漢,<sup>91</sup> a nástupem jeho syna, krále Mua 穆 (956-918 př. n. l.), za jehož vlády dochází k poměrně výrazným změnám ve státní i vojenské správě,<sup>92</sup> a také k prvním velkým změnám v designu bronzových nádob, které naznačují i změny v podobě rituálu. Z nádob mizí často až extravagantní motivy bujných zvířecích siluet, které však nadále ovlivňují vznik prominentních ptačích ornamentů na nádobách střední doby Západní Zhou. Pozornost také začíná být koncentrována na tvar nádoby, a nikoliv na výzdobu jejího povrchu.<sup>93</sup> Tato přechodná transformace kulminuje pak na začátku pozdní doby Západní Zhou, ale již nyní jsou vidět její počátky v podobě pozvolného přechodu k abstraktním vzorům. Nejpozději v této době se formuje většina písní, které dnes známe jako *Zhouské hymny*; jejich základ se ale začal utvářet asi již brzy po založení dynastie. Koncem období střední Západní Zhou pak zřejmě začínají vznikat i první z *Velkých ód*.

---

<sup>91</sup> Událost je nám známa z *Zuozhuanu* (Xi 4, 290-291), *Zhushu jinian* (Zhao, 19, 149) i *Shiji* (*Zhou ben ji, juan 4, 134*); bronzový talíř Shi Qiang-pan, nalezený roku 1975 však o tažení říká: 弘[宏]魯邵[昭]王. 廣{能}楚刑[荊]. 隹[唯]窋南行. „Velkolepý a blahosklonný byl král Zhao, široce si podvolil Chu a Jing, aby připojil jižní trasy.“ (JWYD 5411), překlad částečně podle Shaughnessy (1991, 187). Ten na jiném místě (1991, 176-177) upozorňuje, že z (v jeho době) známých asi padesáti nápisů na západozhouských bronzových nádobách zachycujících vojenská tažení, ani jedna neobsahuje zmínku o porážce zhouských vojsk. Tato skutečnost slouží argumentem těm, kteří tvrdí, že nápisy na bronzových nádobách jsou primárně rituálními zprávami, a ne historickými záznamy.

<sup>92</sup> CHAC, 325-326.

<sup>93</sup> Falkenhausen (1993a, 203-204).

### 3.1.2 rekonstrukce výslovnosti staré čínštiny a rýmů *Knihy písni*

Za nejstarší skladby celé *Knihy písni* jsou považovány hymny, které postrádají rým, což je všeobecně přijímaný princip, se kterým však ne všichni zcela souhlasí.<sup>94</sup> Otázka rýmu ve staré čínštině a v *Knize písni* je velice problematické téma, které samozřejmě neuniklo pozornosti qingských vzdělanců, především pak Duan Yucaie 段玉裁 (1735-1815), učence státní akademie Guozi jian 國子監 v Pekingu, později zastávajícího úřad správce několika různých okresů.<sup>95</sup> Z díla jeho i dalších soudobých učenců pak vycházel ve 20. století švédský sinolog Bernhard Karlgren (1889-1978), když na základě slovníku *Qieyun* 切韻 z roku 601 n. l. rekonstruoval výslovnost střední čínštiny, kterou posléze na základě rozboru rýmů v *Knize písni* doplnil o rekonstrukci výslovnosti staré čínštiny, kterou se mělo hovořit v dobách dynastie Zhou. Tyto rekonstrukce publikoval nejprve jako Karlgren (1940), a posléze dále rozpracované v Karlgren (1957) jako *Grammata Serica Recensa*, která i přes své nedostatky zůstává nadále obecně využívaným referenčním dílem pro výslovnost staré čínštiny.<sup>96</sup> V posledních letech na tuto práci významně navázali další badatelé, především pak Baxter (1992), Sagart (1999) a nejnověji Schuessler (2009).<sup>97</sup>

Rekonstrukce výslovnosti staré čínštiny (označované v literatuře jako Old Chinese) vychází vždy z rekonstrukce výslovnosti čínštiny střední (Middle Chinese), která vychází právě ze slovníků jako *Qieyun* nebo jeho revidované songské verze *Guangyun* 廣韻 z roku 1011 n. l. či dalších; pro dobu staré čínštiny však takový rýmový slovník nemáme, a tak je při rekonstrukci využíváno rýmů skladeb *Knihy písni*.<sup>98</sup> Jak však upozorňuje Baxter (1992, 343-344), při této rekonstrukci vycházíme z předpokladu, že pracujeme s autentickým textem doby Západní a Východní Zhou; avšak jazykové rozborů a porovnání dochovaného

---

<sup>94</sup> O polemice Micheal Nylan (2001, 88) viz dále poznámka 152.

<sup>95</sup> Zásadním Duan Yucaiovým přínosem byla komentovaná edice Xu Shenova slovníku *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 a sepsání fonologického díla *Liu shu yinyun biao* 六書音韻表, ve kterém formuloval princip, že znaky se stejným fonetickým elementem musí být ve stejné rýmové kategorii. Viz Baxter (1992, 161).

<sup>96</sup> Viz Pulleyblank (1992, 365).

<sup>97</sup> Jako úvod do těchto prací mohou čtenáři posloužit časopisecké recenze. Boltz (1993) přehledně představuje více než devítisetstranovou publikaci Baxtera (1992), která obsahuje dvě velice užitečné přílohy, a to výčet všech rýmů *Knihy písni* v rekonstruované výslovnosti střední a staré čínštiny (Appendix B, s. 583-743), a posléze také abecední seznam těchto rýmových slov (Appendix C, s. 744-812). Schuessler (2000) komentuje dílo současného Baxterova spolupracovníka Sagarta (1999). Starostin (2009) pak představuje další zajímavou příručku, a to etymologický slovník staré čínštiny od Schuesslera (2007).

<sup>98</sup> Schuessler (2009, 10), Pro uvedení do problematiky rekonstrukce staré čínštiny viz Pulleyblank (1992), Schuessler (2009, 10-28), Sagart (1999, 1-11) nebo Norman (1988, 42-48). Základní obrysy problematiky představuje v CHAC, 100-106 William G. Boltz, který zde vychází především z práce Edwina G. Pulleyblanka.

textu *Písní* s například textem školy Lu vytesaného na Xipingské 熹平 stéle<sup>99</sup> nasvědčují tomu, že při editorských pracích za dynastie Han došlo místy k chybným čtením a úpravám textu pod vlivem hanské fonologie.<sup>100</sup> Baxter (1991, 30) proto uzavírá, že *Knihy písní* je „zhouský text v hanském kabátě“. To asi z větší míry platí o oddílech *Guo feng* a *Xiao ya*, neboť jak ukazuje srovnání s archeologickými nálezy textů písní z doby před dynastií Han, texty oddílů *Zhou song* a *Da ya* doznaly na rozdíl od mladších skladeb pouze minimálních změn. Při práci s rýmy *Knihy písní* je tedy důležité si uvědomit, že v některých případech možná neodrážejí jazykovou realitu doby vzniku písní, a také, že naše rekonstrukce těchto rýmů vychází z *Knihy písní* samotné, a nikoliv z dalších nezávislých zdrojů.<sup>101</sup>

### 3.1.3 rekonstrukce obřadního tance s libretem *Da wu* 大武

Podle Baxterovy (1992) rekonstrukce je zcela bez rýmu osm zhouských hymnů,<sup>102</sup> a i ze srovnání s jazykem bronzových nádob nejstarších období a ideologických konceptů, které obsahují, je patrné že se jedná o nejstarší vrstvy *Knihy písní*. Jejich fragmentárnost vedla některé badatele k závěrům, že tyto útržky roztroušené dnes v *Knize písní* pod vlastními tituly byly kdysi součástí většího celku,<sup>103</sup> což naznačují i některé prameny:

丙辰，楚重至於郢，遂次于衡雍。潘黨曰：「君盍築武軍而收晉尸以為京觀？臣聞克敵必示子孫，以無忘武功。」楚子曰：「非爾所知也。夫文，止戈為武。武王克商，作頌曰：『載戢干戈，載櫜弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。』」又作

---

<sup>99</sup> Roku 176 n. l. byla před *Císařskou akademií* (Taixue 太學) v hlavním městě vztyčena stéla, do které byl vyryt text *Písní* na základě textů školy Lu, jenž se měl nadále stát standardní verzí *Písní*. Fragmenty tohoto textu se nám zachovaly dodnes, a jsou známé jako *Xipingský kamenný kánon* (Xiping shi jing 熹平石經). Pro učení tří škol za Han viz Hightower (1948).

<sup>100</sup> Baxter (1992, 366), Sagart (1999, 5-6), pro rozbor rýmových odlišností viz Baxter (1992, 358-366).

<sup>101</sup> Navíc rekonstrukce staré čínštiny není uzavřeným tématem. V poslední době archeologické nálezy vydaly některé texty z doby Zhanguo, které obsahují úryvky z *Knihy písní*, a přinesly tak nový materiál pro rekonstrukci rýmů *Knihy písní*. Stejně tak jsou rýmované některé pasáže nápisů na bronzových nádobách či *Knihy dokumentů*, jejich nepravidelnost však neumožňuje vyvodit nějaké zásadní závěry, nicméně srovnání s rýmy nápisů na bronzových nádobách dále potvrzuje vliv hanské fonologie na dochovaný korpus *Písní* (Sagart 1999, 5-6).

<sup>102</sup> Viz Baxter (1992, 727-734). Jde o hymny *Qing miao* (Mao 266), *Hao tian you cheng ming* (Mao 271), *Shi mai* (Mao 273), *Yi xi* (Mao 277), *Wu* (Mao 285), *Zhuo* (Mao 293), *Lai* (Mao 295) a *Ban* (Mao 296). Podle starší Karlgrenovy rekonstrukce (1950, 239-253) je zcela bez rýmů šest hymnů: *Shi mai* (Mao 273), *Yi xi* (Mao 277), *Wu* (Mao 285), *Zhuo* (Mao 293), *Lai* (Mao 295) a *Ban* (Mao 296); pouze příležitostný rým má hymnus *Chen gong* (Mao 276), volné rýmové schéma je pak vlastní hymnům *Qing miao* (Mao 266), *Wei tian zhi ming* (Mao 267), *Lie wen* (Mao 269), *Hao tian you cheng ming* (Mao 271), a *Fang luo* (Mao 287).

<sup>103</sup> Za všechny viz Fu (2004, 17).

武，其卒章曰：『耆定爾功。』其三曰：『鋪時繹思，我徂維求定。』其六曰：『綏萬邦，屢豐年。』夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財者也，故使子孫無忘其章。

V den *bingchen* (53. den cyklu) chuský náklad dorazil do Bi, a následně [chuští] rozbili tábor u Hengyongu. Pan Dang pravil [králi]: „Pane, proč nezbudovat vojenskou posádku, shromáždit mrtvolky jinských a nenavršit je v památník? Slyšel jsem, že když je poražen nepřítel, musí to být ukázáno synům a vnukům, aby nezapomněli na vojenské úspěchy.“ Chuský panovník pravil: „To není, čemu bys rozuměl. Vždyť v písmu je [znak pro] vojenství *wu* tvořen [znaky] „zastavit“ a „sudlice“. Když král Wu porazil Shangy, složil hymnus, který zněl: *„tak uschovali štíty a sudlice ge, tak zapouzdřili luky a šípy; usilujeme o krásnou charismatickou sílu de, a předkládáme ji v této [zemi] Xia. Bude to vskutku král, kdo to uchová.“* Ještě složil [tanec] *Wu*, jeho poslední<sup>104</sup> sloka zněla: *„na věky upevnil Tvoje zásluhy“*. Jeho třetí [sloka] zněla: *„Rozprostřel tuto hojnost, ó, našimi taženými usilujeme o zajištění“*. Jeho šestá [sloka] zněla: *„Upokojiv deset tisíc zemí, opakovaně zajistiv bohatou úrodu“*. Vždyť *wu* [znamená] zastavit násilí, odložit zbraně, ochraňovat důležité, zajistit úspěchy, upokojit lid, smířit masy, a rozhojnit bohatství, a [tak] nenechá syny a vnuky zapomenout na tyto sloky.“

(*Zuozhuan*, Xuan 12, 743-746)

V ukázce je zmíněna skladba *Wu* 武, kterou měl složit král Wu poté, co porazil Shangy. Jedná se o stejnou skladbu, o které se hovoří v *Yi Zhoushu* v pasáži, kterou jsme si představili výše. Je možné, že skladba *Wu* existovala již v době Zhouského vítězství nad Shangy, šlo ale s největší pravděpodobností o tanec doprovázený hudbou, či pouze hudební kompozici. Libreta se mu dostalo asi až později v rané době Západní Zhou. Třebaže v *Zuozhuanu* se již setkáváme s idealizovanou představou toho, že skladbu složil král Wu bezprostředně po bitvě, je pasáž zajímavá tím, že nám napovídá cosi o podobě tance *Wu*. Chuský panovník cituje jeho tři součásti, které dnes nalezneme mezi *Zhouskými hymny* jako skladby *Wu* (Mao 285), *Lai* (Mao 295) a *Huan* (Mao 294). Z proslovu je však patrné, že skladba měla šest<sup>105</sup> slok. To vedlo mnoho badatelů k pokusům identifikovat zbývající sloky a rekonstruovat podobu libreta a dokonce i choreografii tance *Wu*. Asi

<sup>104</sup> Komentátoři se domnívají, že *zu* 卒 „poslední“ je zde chybou buď za *shou* 首 „první“ anebo *ci* 次 „druhá“. Pro tyto teorie viz Sun (1966, 250).

<sup>105</sup> Přestože v textu není explicitně řečeno, že šestá sloka byla poslední, předpokládají všichni badatelé, že měl tanec *Wu* šest částí. Avšak jediným důvodem, proč by tanec měl mít právě šest částí, je popis jeho choreografie v *Liji* v kapitole *Yueji*, kdy je každá z šesti částí charakterizována jednou větou. Je ale pravděpodobné, že spis *Yueji* by ovlivněn právě záznamem v *Zuozhuanu*.



nejpodrobnějším takovým pokusem je rekonstrukce Sun Zhuoyunova (1966), který rekapituluje i rekonstrukce jemu předcházející, mezi nimi například i příspěvek Wang Guoweiův 王國維 (1877-1927). Všechny tyto rekonstrukce vycházejí vedle úryvku z *Zuozhuanu* také z pasáže ve spisu *Liji* 禮記 v oddílu *Yueji* 樂記, která popisuje choreografii tance. I předmluvy školy Mao k písním *Wu* (Mao 285) a *Zhuo* (Mao 293) napovídají tomu, že některé skladby byly součástí tance *Da wu*, jehož vznik datuje Zheng Xuan do doby regentství vévody z Zhou:

傳:《武》, 奏《大武》也。

箋:《大武》, 周公作樂所為舞也。

*Komentář Mao: Wu*, [tím se] přehrávalo *Da wu*.

*Zheng Xuan: Da wu* je tanec, který složil vévoda z Zhou, když skládal [rituální] hudbu.

傳:《酌》, 告成《大武》也。言能酌先祖之道, 以養天下也。

箋: 周公居攝六年, 制禮作樂, 歸政成王, 乃後祭於廟而奏之。其始成告之而已。

*Komentář Mao: Zhuo*, oznamuje završení *Da wu*.<sup>106</sup> Hovoří o schopnosti promýšlet cestu dávných předků a tím získat Podnebesí.<sup>107</sup>

*Zheng Xuan: Vévoda z Zhou* byl v pozici regenta šest let, ustavil rituály a složil [rituální] hudbu, navrátil vládu králi Chengovi, a poté obětoval v chrámu [předků] a [nechal] ji zahrát. Pouze je [předky] zpravuje o završení počátku.

Je patrné, že nejpozději v době výsledné edice textů kroniky *Zuozhuan* a spisu *Yueji*, tedy někdy během doby *Zhanguo*, existovala v Centrální planině představa o západozhouském tanci *Da wu*, který byl doprovázen skladbami, jež můžeme nalézt v oddílu *Zhouských hymnů Knihy písní*. Skeptické hlasy tvrdí, že veškeré rekonstrukce západozhouské podoby tance *Da wu* jsou nutně nepřesné, neboť vychází ze silně idealizované představy zachycené v *Yueji*, spisu, jehož vznik nelze datovat dříve než do

---

<sup>106</sup> Sun (1966, 246) pozměňuje dělení textu: 告成, 《大武》也。„Oznamuje završení, a je [součástí tance] *Da wu*.“

<sup>107</sup> Zde je třeba číst *yang* 養 jako *qu* 取, jak uvádí komentář Mao k prvnímu verši písně. Komentátoři Mao dále nevěděli, že *zhuo* 酌 v názvu písně stojí pro *zhuo* 灼, které je v prvním verši písně psáno variantou *shuo* 鑠; proto překládáme slovo jedním z jeho tradičních významů „promýšlet“ (viz např. *Zuozhuan*, Cheng 6, 830).

úplného konce doby Zhanguo.<sup>108</sup> Pro náš účel ale nepotřebujeme rekonstruovat vizuální podobu tance, proto si jednu takovou rekonstrukci uvedme jako příklad. Důležité pro nás je naznačit si, jak mohla vypadat součást nejdůležitějších královských obřadů, a ukázat, jakou roli v nich hrála historie. Jako ukázka nám poslouží asi nejpropracovanější rekonstrukce tance *Da wu tak*, jak ji uvádí Sun (1966, 239-272).<sup>109</sup>

Ze samotného názvu tance *Da wu*, ale i z kontextu, ve kterém se zmínky o něm v pramenech nacházejí, lze poměrně spolehlivě odvodit, že se jednalo o tanec s vojenskou tematikou.<sup>110</sup> Oproti skeptickým hlasům Sun na obhajobu záznamů z *Liji* tvrdí, že náboženská kultura obecně je kulturou velice konzervativní, pro kterou je příznačné udržování starých zvyků, a přestože je záznam z *Liji* poměrně pozdního data, musí být na něčem založen.<sup>111</sup> Šest slok celého tanečního představení v jeho rekonstrukci zahajuje skladba *Zhuo* (Mao 293), která znázorňuje, jak král Wu vede své armády do boje. Druhou částí je samotná bitva u Muye, kterou doprovází hymnus *Wu* (Mao 285). Ve třetí části se vítězná vojska za doprovodu písně *Ban* (Mao 296) armády vrací do hlavního města Hao. Část čtvrtá znázorňuje tažení královských vojsk na jih, doprovází ji píseň *Lai* (Mao 295). Pátá část je podle Suna bez zpívaného doprovodu. Tanečníci se dělí na dvě části, z nichž jedna směřuje k východu, a druhá k západu. V závěrečné, šesté části se tanečníci za zvuků skladby *Huan* (Mao 294) opět spojují, poklekají na zem a vyjadřují úctu králi. Ústředním motivem je porážka Shangů a následné další vojenské úspěchy krále Wu.

於鑠王師                      Ó, spalující jsou královská vojska,<sup>112</sup>

遵養時晦                      následovaly [Tvé] vedení, a z temných<sup>113</sup>

時純熙矣                      se tak [staly] čistě zářnými,

---

<sup>108</sup> Fu (2004, 19-21) konstatuje, že pokud není popis tance *Wu* v *Liji* naprosto smyšlený, pak je popsán tanec *Wu* tak, jak ho viděli konfucianští učenci za doby Han. Rekonstrukce jiných než tři slok uvedených v *Zuozhuanu* podle něj není možná. Pro původ textu *Yueji* viz Loewe (1993, 295-296).

<sup>109</sup> Nebudeme zde rekapitulovat Sunovu rozvahu a rozbor, pro ten viz Sun (1966, 241-257). Sunovu rekonstrukci uvádíme z toho důvodu, že písně do ní pojmuté jsou použity všemi ostatními rekonstrukcemi, včetně té Wang Guoweiovy. Pro naši práci není ani tak důležité pořadí písní, jako jejich obsah. Písně použité v rekonstrukci jsou považovány za nejstarší vrstvu Písní, a jsou nerýmované. Jediný náznak rýmu se objevuje v písni *Huan* (Mao 294), avšak jeho schéma a pravidelnost má daleko k rýmovaným skladbám pozdějších období.

<sup>110</sup> Zřejmě kvůli tomu ho Konfucius nepovažuje za „svrchovaně dobrý“ (*Lunyu*, 3.25).

<sup>111</sup> Sun (1966, 267).

<sup>112</sup> Znak 於 čteme *wu*, jde o zvolací částici, která se v *Knize písní* často vyskytuje namísto částice *wu* 嗚. Znak *shuo* 鑠 je podle Suna (1966, 246) někdy psán jako *zhuo* 灼, což byla zřejmě původní varianta, od které byl odvozen i název písně; ten je nyní zapisován znakem *zhuo* 酌, který se však v písni nevyskytuje, ani svým

是用大介	a tak se velmi rozrostly. <sup>114</sup>
我龍受之	Uctivě jsme je přijali, <sup>115</sup>
躋躋王之造	udatné královny činy <sup>116</sup>
載用有嗣	tak mají své následníky,
實維爾公允師	to je Tvá zásluha, skutečné vojsko. <sup>117</sup>

Zhuo (Mao 293)

於皇武王	Ó vznešený byl král Wu,
無競維烈	jeho chrabrosti nebylo rovno.
允文文王	Vskutku vytříbený byl král Wen,
克開厥後	byl schopen otevřít [cestu] svým následovníkům.
嗣武受之	Jeho dědic [král] Wu ji převzal,
勝殷遏劉	porazil Yin, potlačil a pozabíjel je, <sup>118</sup>

významem „nalévat alkohol, přemýšlet“ do kontextu písně nezapadá, a podle všeho se tedy jedná chybu za znak *zhuo* 灼 „žhnout, spalovat“.

<sup>113</sup> Yang 養 znamená „živit, vychovat“, v překladu ale používáme slova „vést“ – pod vedením krále armády posílily, tedy je vychoval. Následující spojení *shi hui* 時晦 a *shi chun xi yi* 時純熙矣 jsou předmětem různých výkladů, které shrnuje Karlgren (1964, G1135). Ten v komentáři k této písni, kterou mimochodem označuje jako „difficult“ (1964, III/168) dochází k závěru, že *hui* 晦 „temný“ a *xi* 熙 „zářný“ popisují armádu. Přijímáme tento výklad pro potřeby této práce, nicméně se domníváme, že rozhodně nejde o výklad definitivně uspokojivý.

<sup>114</sup> Překlad slova *jie* 介 jako „zvětšit, narůstat“ je vyhovující pro většinu případů v *Knize písní*. Kern (2000, 81) ukazuje, že *jie* je dobře zaměnitelné se slovem *gai* 匄 „prosít, modlit se“. V tomto případě se však taková interpretace nehodí. Zájmeno „Tvé“ doplňujeme podle posledního verše.

<sup>115</sup> Tradiční komentáře vykládají *long* 龍 jako *chong* 寵 „být v něčí přízni“; z nápisů na bronzových nádobách známe použití znaku *gong* 龕 pro slovo *gong* 恭, uctivý; tohoto výkladu se držíme v našem překladu.

<sup>116</sup> *Jiao jiao* se v *Knize písní* se vyskytuje hned několikrát, a to ve významu „vysoký, robustní“ v souvislosti s koňmi (písně *Song gao* (Mao 259) a *Pan shui* (Mao 299), v písni *Ban* (Mao 254) se vyskytuje slovo v odvozeném významu „arogantní“). Variantní *jiao jiao* 矯矯 se vyskytuje v písni *Pan shui* (Mao 299). Zheng Xuan u této písně glosuje *jiao jiao* jako *wu mao* 武貌 „bojový vzhled“. Pro Karlgrana (1964, G169) je základní význam slova „vysoký“, od toho „silný, statný, udatný“. Tohoto výkladu se držíme v našem překladu.

<sup>117</sup> Znak *gong* 公 „vévoda“ je ve starých textech běžně zaměnitelný se znakem *gong* 功 „zásluhy“, viz Sun (1964, 245).

<sup>118</sup> Zhouké krvavé vypořádání se s Shangy bylo trnem v oku konfuciánským učencům, neboť jim první králové dynastie Zhou sloužili jako vzor ctnosti. Již Mencius (14.3) konstatuje, že z kapitoly *Wu cheng* 武成 *Knihy dokumentů*, která popisuje drastické okamžiky převzetí Mandátu Nebes Zhouskými, věří pouze několika bambusovým proužkům. Že text tehdejší kapitoly *Wu cheng* se dochoval dodnes jako kapitola *Shi fu* v *Yi Zhoushu* dokládá Shaughnessy (1982, 60-61); text známý dnes pod názvem *Wu cheng* je pozdějším falzem, které podává idealistický popis (téměř nenásilné) porážky Shangů. S podobně nepohodlným záznamem v *Knize písní* se vypořádaly hanští komentátoři. K verši *sheng Yin e liu* 勝殷遏劉 sice Mao dodává glosu, že *liu* 劉 znamená *sha* 殺 „zabít“, Zheng Xuan ale záhy připojuje dodatek, že *e* 遏 znamená „zastavit“ (zhi 止), a smysl verše tedy je, že Zhouové zastavili Shangské zabíjení. Již Ma Ruichen (1989, 1089) ale poznamenává, že smysl verše je „porazil Yin a povraždil je“. Tohoto výkladu se držíme v naší práci;

耆定爾功                      na věky upevnil Tvoje zásluhy.<sup>119</sup>

*Wu* (Mao 285)

於皇時周                      Ó, vznešené je toto Zhou!

陟其高山                      Vystoupil na [jejich] vysoké hory,

墮山喬嶽                      na příkré hory a majestátné vrchy,

允猶翕河                      vskutku, podél hučící [Žluté] řeky,<sup>120</sup>

敷天之下                      rozprostíraje se pod Nebesy,

裒時之對                      být [jim] protějškem v tomto rozpínání.<sup>121</sup>

時周之命                      To je Zhouský Mandát!

*Ban* (Mao 296)

文王既勤止                      Poté [co byl] král Wen pracovitý,

我應受之                      my jsme to náležitě přijali.

敷時繹思                      Rozprostřel tuto hojnost, ó,<sup>122</sup>

我徂維求定                      našimi taženími usilujeme zajistit

時周之命                      tento Zhouský Mandát.

於繹思                      Ó, jaká hojnost!

*Lai* (Mao 295)

---

na tomto příkladě je vidět, jak mocným politickým nástrojem byl výklad klasických knih, a do jaké míry může deformovat naše čtení *Písní*.

<sup>119</sup> Slovo *qi* 耆 znamená běžně „starý“, tedy „věkem dlouhý“; z tohoto důvodu překládáme jako „navěky“. Mao vysvětluje jako „způsobit“ (*zhi ye* 致也). Karlgren (1964) neglosuje, v Karlgren (1950, 248) překládá zřejmě jako zájmeno *qi* 其; Shaughnessy (1997a, 167) podle tiskové chyby možná interpretuje jako *lao* 老, avšak přímému překladu se vyhýbá.

<sup>120</sup> Karlgren (1964, G1143) vykládá *xi* 翕 jako *xi* 滸, které má značit zvuk proudící řeky. Ve výkladu *you* 猶 jako *ruo* 若 následuje Ma (1989, 1122).

<sup>121</sup> S touto obtížnou pasáží se elegantně vypořádává Legge (1990, 336), který ve svých překladech následuje komentář Zhu Xiho: „Assembling those who now respond to me“, tedy „Shromážďuji ty, kdo mi nyní odpovídají“. Kdo a na co odpovídá, ale neuvádí. Karlgren (1964, G1144) shromažďuje tradičně všechny dostupné výklady, a překládá „to (the wishes of) all those (lands) they responded“, volně přeloženo tedy „odpověděli na přání všech zemí“. I jeho výklad je poměrně nucený. Mao interpretuje *pou* 裒 jako „shromáždit“ (*ju ye* 聚也), a z této interpretace vychází i uvedené překlady. Z nápisů na shangských věštebných kostech známe *pou* jako techniku rozšiřování polí ze spojení *pou tian* 裒田 (př. HJ 9473, HJ 9479, HJ 33209, viz také Zhang (1976)), *pou* má tedy význam „rozšiřovat, expandovat“, který zachycuje i slovník *Erya* 爾雅 v oddíle *Shi gu* 釋詁 (*duo ye* 多也). Tento výklad pokusně používáme i v našem překladu; přestože není zavedený, může snad sloužit jako malý příspěvek do nekonečné diskuze o výkladu skladeb *Knihy písní*.

<sup>122</sup> Karlgren (1964, G1142a) komentuje *si* 思 jako zvolací částici; *yi* je pak chybou za *ze* 澤 „hojnost“.

綏萬邦	Upokojiv deset tisíc zemí,
婁豐年	opakovaně zajistiv bohatou úrodu,
天命匪解	Mandát Nebes nepolevuje!
桓桓武王	Udatný král Wu
保有厥土	ochránil své vojáky, <sup>123</sup>
于以四方	vydal se do čtyř světových stran
克定厥家	a byl schopen usadit svůj [královský] dům.
於昭于天	Ó, září na Nebesích
皇以間之	vznešeně je následován. <sup>124</sup>
<i>Huan</i> (Mao 294)	

Fragmentárnost a evidentní tematická souvislost některých dalších písní vedla Fu Siniana (2004, 17) k závěru, že vedle tance *Da wu* by bylo možné rekonstruovat i další série hymnů, avšak pro tuto rekonstrukci chybí alespoň minimální písemné doklady, které máme například pro suitu k tanci *Da wu*. Fu Sinian tedy alespoň konstatuje, že je zřejmé, že některé hymny byly při nejmenším součástí stejného rituálu. Tuto myšlenku dokládá srovnáním textu kapitoly *Gu ming* 顧命 z *Knihy dokumentů*, která podrobně popisuje obřad uvedení krále Kanga na trůn, s hymny *Min yu xiao zi* (Mao 286), *Fang luo* (Mao 287), *Jing zhi* (Mao 288), *Xiao bi* (Mao 289) a *Lie wen* (Mao 269),<sup>125</sup> ze kterého je patrné, že hymny svým obsahem naprosto odpovídají kontextu nástupnického obřadu tak, jak je zachycen v kapitole *Guming*.<sup>126</sup> Podobně tak i hymny *Zai shan* (Mao 290), *Liang si* (Mao 291) a *Si yi* (Mao 292) mohly kdysi být součástí jednoho rituálního tance na oslavu sklizně.<sup>127</sup>

Často jsou *Zhouské hymny* označovány za písně k obětem předků, avšak je třeba podotknout, že ze všech 31 hymnů byla předkům určena zřejmě jen část. Lépe je *Zhouské hymny* označit za skladby obřadní, neboť doprovázely obřady nejrůznějšího druhu. Bližší

<sup>123</sup> Zde *you* 有 má být zřejmě čteno jako *you* 佑/祐 „ochraňovat, pomáhat“.

<sup>124</sup> Komentáře se shoduje na významu *jian* 間 „nahradit, nastoupit na místo“, viz Karlgren (1964, 1141). Z kontextu písně se zdá, že se o králi hovoří posmrtně, viz Shaughnessy (197, 188), a proto následníkem zde asi nebude král Wu, jak uvádí Karlgren, ale jeho potomci.

<sup>125</sup> Fu (2004, 24-26). Toto srovnání přebírá Shaughnessy (1997a, 169-174).

<sup>126</sup> U prvních čtyř písní je tento kontext naprosto zřejmý, u písně *Lie wen* (Mao 269) je Fu Sinianova domněnka poněkud diskutabilní. Jak podotýká Shaughnessy (1997a, 174), právě zařazením písní do jejich rituálního kontextu můžeme lépe pochopit jejich smysl.

<sup>127</sup> Fu (2004, 26).

informace o podobě těchto obřadů nemáme. Uvážíme-li, jak odlišné vyznění dostávají hymny následnického obřadu v kontextu *Knihy dokumentů*, který ovšem pro ostatní typy obřadů nemáme, musíme konstatovat, že pokusy o rekonstrukci takových obřadů jsou do velké míry dohady, které nikdy nevystihnou barvitost vzdáleného historického okamžiku. Již v době *Zhanguo* byly písně svým jazykem, ale i pozadím vzniku velice těžko srozumitelné, což dokládá mimo jiné i koexistence čtyř různých škol výkladu *Knihy písní* za dynastie Han. Komentáře školy Mao, které se nám jako jediné dochovaly dodnes v úplnosti, popisují krátce úlohu a pozadí vzniku všech písní. Z těchto předmluvy k jednotlivým hymnům lze odvodit zhruba deset různých příležitostí, pro které byly hymny určeny.<sup>128</sup> Přestože je velice problematické na základě těchto předmluv činit jakékoliv závěry, je na jejich obranu třeba říci, že v některých případech působí velice věrohodně, a zřejmě tedy zpod nánosů hanských spekulativních teorií jejich autorů tu a tam vyvstávají střípky reálných fakt.<sup>129</sup> Ve srovnání s přemluvami mladších oddílů *Knihy písní* jsou předmluvy k *Zhouským hymnům* velice stručné.<sup>130</sup> To může na jednu stranu znamenat, že komentátoři již neměli tušení, jaký byl pravý význam písně, a tak se raději nepouštěli do delších polemik. Nicméně podle komentářů mladších písní se nám jeví, že právě místa, která již nebyla v době Han srozumitelná, byla doplňována delšími komentáři, a skutečnosti, které byly všeobecně známé, nebylo třeba podrobněji rozvíjet. I to může být tedy případ *Zhouských hymnů*, přeci jen se jednalo o nejdůležitější rituální písně, které byly po staletí chovány v té největší úctě, a byly svým způsobem symboly státnosti a svrchovanosti vlády panovníka. V žádném případě nechceme tvrdit, že výčet příležitostí, které měly hymny podle předmluv Mao doprovázet, odpovídá realitě doby Západní Zhou. Může však alespoň sloužit jako ilustrace toho, že nejpozději v době Han byly *Zhouské hymny* chápány jako písně doprovázející nejrůznější druhy obřadů. Není nemyslitelné, že podobné funkce opravdu kdysi plnily.

<sup>128</sup> Viz příloha X na konci práce.

<sup>129</sup> Tak například písně, které moderní badatelé potvrzují jako hymny nástupnického rituálu, označují předmluvy za hymny určené k nástupnickému rituálu; komentář k písním *Wu* (Mao 285) a *Zhuo* (Mao 293) je uvádí jako součásti tance *Da wu*, což je fakt, který je dnes všeobecně přijímán. V jiných písních je ale zřejmé, že komentátoři čerpají pouze z textu samotné skladby; nakolik se však jejich výsledný soud blíží skutečnosti, je těžké rozhodnout.

<sup>130</sup> Ještě stručnější jsou ale předmluvy k Shangským hymnům, které pouze uvádějí, oběť kterému předkovi je předmětem písně (si X ye 祀 X 也), nebo o jaký typ oběti se jednalo (Y ye Y 也). O něco delší je pouze předmluva k první písni *Na* 那 (Mao 301), která je pojata jako předmluva k celému oddílu Shangských hymnů. Podle Chena (2009a, 85) by se měl název této písně správně píšet *Nuo*.

Který z obřadů konkrétně doprovázel tanec *Da wu*, nevíme. Domníváme se, že mohl být součástí rituálních představení věnovaných duchům zemřelých předků, kteří byli jeho prostřednictvím zpravováni o úspěších jejich potomků a o zdárném završení velkého podniku, který zahájil král Wen. Jeho předvedení bylo rituálním aktem, kterým byl připomínán nejvýznamnější okamžik v zhouských dějinách: porážka Shangů a převzetí Mandátu Nebes. Obřad obětí předkům byl pokaždé jakousi komunikací s minulostí. V případě taneční suity *Da wu* komunikují na jedné straně zástupci rodu, vystupující jako „my“ (wo 我). Ve svém zpěvu se obrací na zesnulé krále (er 爾, podle všeho na krále Wena, možná i na krále Wu, z písne není jednoznačné), a oslavují jejich skutky. Přitom zároveň předky ujišťují, že přijímají (shou 受) jejich odkaz a jejich podnik má následníky (you si 有嗣). Historie je zde místem, odkud pramení moc současného rodu. Jak napovídá samotný název suity, *Wu* (= válečný, bojovný), předmětem oslav jsou vojenské úspěchy. Jsou v něm oslavovány královské armády (wang shi 王師), jejichž posílení je královou zásluhou, a jsou připomínány skutky velkých králů Wena, který otevřel cestu pro své následníky (ke kai jue hou 克開厥後) a především krále Wua, který porazil Shangy (sheng Shang e liu 勝殷遏劉) a stabilizoval moc královského rodu (ke ding jue jia 克定厥家). Zajímavé je, že v souladu s bojovým naladěním tance nejsou opěvovány zářnost či charismatická síla *de* těchto velkých zakladatelů dynastie, ale vyzdvihovány jsou udatnost králových činů (jiao jiao wang zhi zao 驕驕王之造), statečnost krále Wua (wu jing wei lie 無競維烈), jeho chrabrost (huan huan 桓桓), dále pak pracovitost krále Wena (ji qin zhi 既勤止) a jeho opravdová kultivovanost (yun wen 允文).<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Nad tímto veršem se mimo jiné zamýšlí Owen (2001, 302-303). Falkenhausen (1996) ukazuje na frekventované užití slova wen v souvislosti s označením zemřelých předků; ve svém článku pak uvažuje nad významem tohoto slova, jehož pravý význam zřejmě neznáme. Je pravdou, že naše interpretace slova *wen* vychází z velké míry z jeho předpokládané opozice k slovu *wu*, „bojovný“, viz Falkenhausen (1996, 18). V naší práci budeme překládat slovo wen podle konvencí, tedy „kultivovaný“.

Tabulka 1. Tematika libreta k suitě *Da wu*

Píseň	Mluvčí	Téma	Charakteristika tématu	Vztah mluvčího a tématu	Oslovení
<i>Zhuo</i>	my 我	královská vojska 王師	spalující 於鑠	přijetí 受之 následnictví 有嗣	Ty 爾 (維爾公)
		královy činy 王之造	udatné 躊躇		
<i>Wu</i>		král Wu 武王	vznešený 於皇 chrabrá 無競維烈	(vztah dvou předmětů) přijetí 受之 zajištění 定爾功	Ty 爾 (耆定爾功)
		král Wen 文王	kultivovaný 允文 schopný 克開厥後		
		dědic [král] Wu 嗣武	porazil a povraždil 勝殷遏劉		
<i>Ban</i>		Zhou 周			
		zhouský Mandát 周之命			
<i>Lai</i>	my 我	král Wen 文王	pracovitý 既勤止	přijetí 受之	
	my 我	zhouský Mandát 時周之命		zajištění 求定	
<i>Huan</i>		král Wu 武王	udatný 桓桓		
			ochránce 保有厥士		
			dobyvatel 于以四方		
			zakladatel 克定厥家		

Základním poselstvím písní doprovázející tanec *Da wu* je tedy připomenutí okamžiku, ze kterého se počítá převzetí královské moci rodem Zhou, ujištění, že je tento odkaz přejímán přítomnými a že bude rozvíjen i do budoucna.

Vedle suity *Da wu* nenacházíme mezi *Zhouskými hymny* příliš mnoho skladeb, které by hovořily o událostech z minulosti. Úcta k minulosti však byla základem zhouského náboženského života. Při každém obřadu se královský rod obracel na své zemřelé předky, a tím se vlastně obracel k vlastní minulosti. Písně, které tento intimní kontakt doprovázely, nepředstavovaly pohled současníků na vlastní minulost, nýbrž byly prostředkem současníků k přiblížení k minulosti a komunikaci s ní. Přestože se tedy v hymnech nehovoří otevřeně o velkých historických událostech, je historie obsažena v každém z nich,



neboť jsou rituálním nástrojem spojení minulosti se současností. Toto pojetí obřadu pak nebylo omezeno pouze na královský rod, ale samozřejmě i na rody aristokratické. O tom, zda oběti předkům prováděly i nižší vrstvy obyvatelstva, nemáme doklady.

### 3.1.4 zobrazení historie v dalších skladbách oddílu *Zhou song*

Letmé zmínky o historických událostech souvisejících s domem Zhou nacházíme ve dvou hymnech. V hymnech *Tian zuo* (Mao 270) a *Si wen* (Mao 275) se objevují první zmínky o předdynastických předcích a jejich činech, zároveň pak stejně jako skladba *Da wu* zdůrazňují ujištění, že odkaz těchto předků zůstane zachován:

天作高山	Nebesa stvořila vysokou horu,
大王荒之	král Tai ji zpřístupnil <sup>132</sup>
彼作矣	ó, taková tvorba! <sup>133</sup>
文王康之	Král Wen ji přinesl klid.
彼岨矣岐	Ó, ty srázy hory Qi!
有夷之行	Na nich rovná cesta,
子孫保之	synové a vnuci ji uchovají. <sup>134</sup>

*Tian zuo* (Mao 270)

思文后稷	Ó kultivovaný Hou Ji,
克配彼天	byls schopen stát se protějškem Nebes
立我烝民	a ustavils náš početný lid. <sup>135</sup>
莫匪爾極	Není, co by nebylo v Tvém dosahu.

<sup>132</sup> Král Tai bylo posmrtné honorifikum, které bylo uděleno předkovi Gugong Danfu, který měl podle písně Mian (Mao 237) přesídlit zhouský lid pod horu Qi do oblasti Zhouyuanu. Horu zpřístupnil podle legendy tím, že vykácel stromové, kterým byla pokryta. Tento motiv později rozvíjí píseň Huang yi (Mao 241), viz strana 74 této práce.

<sup>133</sup> Karlgren (1964, G821) vykládá *zuo* jako 作 „kácet“, a to na základě analogie s písní Huang yi (Mao 241). Zde ale však takový výklad není nutný.

<sup>134</sup> Karlgrenův výklad v okamžiku, kdy *ju* 岨 „sráz“ vykládá jako *cu* 徂 „jít“, dostává úplně jiný rozměr: Král Wen pochodoval u hory Qi, a díky němu tam byly vytvořeny rovné cesty, viz Karlgren (1950, 241).

<sup>135</sup> Karlgren (1964, G1087), který se řídí zásadou držet se při výkladu písní původního textu a se znakovými variantami pracovat co nejméně, zde na základě paralely v *Knize dokumentů* vysvětluje *li* 立 jako *li* 粒, tedy „dal zrno našemu početnému lidu“. Paralela v *Knize dokumentů* však pochází z kapitoly *Gaoyao mo* 皋陶謨, která podle různých indikátorů nevznikla dříve než v 5. století př. n. l.; v té době již byl kánon *Písní celistvých*.

貽我來牟	Zanechals nám pšenici a ječmen, <sup>136</sup>
帝命率育	[Shang]di rozkázal všude obdělávat.
無此疆爾界	Není, co by zde omezovalo Tvé hranice,
陳常于時夏	šíříš stálost v této [zemi] Xia.

*Si wen* (Mao 275)

V prvním hymnu se objevují stručné reference o přesídlení rodu do údolí řeky Wei a následný vzestup rodu za krále Wena. Nakonec je formulováno poselství hymnu, a tedy že tyto velké zásluhy budou uchovány i po další generace. V druhém hymnu se setkáváme s mytickým zakladatelem dynastie Zhou, Hou Ji 后稷, jehož život je předmětem ódy *Sheng min* (Mao 245), která vznikla v pozdějších dobách. Vidíme ale, že kult Hou Jiho jako prapředka a kulturního hrdiny, který přinesl Zhouským znalosti o pěstování obilí, sahá hlouběji do minulosti. Zároveň se poprvé začíná objevovat koncept Xia 夏, zhouský koncept, který možná vytvořili za účelem prokázání legitimacy svého nástupnictví a převzetí mandátu. Podle tradice byl Hou Ji ministrem za legendární dynastie Xia 夏. V době dobytí Shangské říše museli zřejmě Zhouští svůj čin nějakým způsobem obhájit, a tak zřejmě vytvořili koncept Mandátu Nebes, kterým Nebesa udělují vládcům s charismatickou silou *de* a činí z nich své protějšky na zemi.<sup>137</sup> Dalším konceptem, který Zhouští na svou podporu vytvořili, byl právě odkaz k dynastii Xia, za jejíž následníky se prohlašovali. Avšak velmi chytře neodvozují svůj počátek od vládců dynastie Xia, ale od kulturního hrdiny té doby. Kult Hou Jiho mohl mít samozřejmě velice starý původ, a dost možná doprovázel celé předdynastické dějiny rodu. Je ale pozoruhodné, že zmínky o Mandátu Nebes a o dynastii Xia se množí s tím, jak moc královského rodu klesá. Zřejmě bylo připomínání a zdůrazňování těchto konceptů jedním z nástrojů, kterým měla být podporována autorita královského rodu. K čemu referuje slovo Xia v této písni, je těžké rozhodnout. Pravděpodobné se ale zdá být tvrzení, že šlo o starý název pro oblast zhouské domoviny.<sup>138</sup>

---

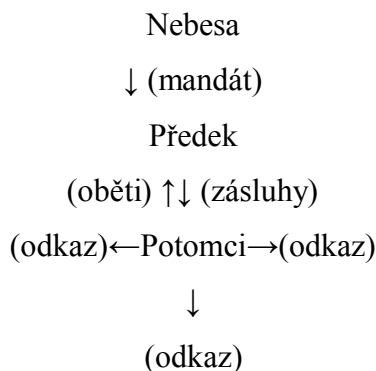
Karlgrenova hypotéza tedy není nutně chybná, ale paralela z *Knihy dokumentů* ji nemůže podpořit. Pro datování kapitoly *Gaoyao mo* viz Chang (2009, 296).

<sup>136</sup> Původní význam znaku *lai* 來 je právě pšenice, *mou* 牟 zde stojí pro *mou* 麴, „ječmen“. Viz Karlgren (1964, G1088).

<sup>137</sup> Pro diskuzi o Mandátu Nebes viz Schwartz (1985, 40-55), pro Mandát Nebes a charismatickou sílu *de* v západozhouských textech viz Maršálek (2001, 204-215). Existují teorie, že cosi jako Mandát nejvyššího božstva Di existoval již za dynastie Shang, viz Schwartz (1985, 46). Pro diskuzi o vývoji konceptu Xia viz Chen (2004).

<sup>138</sup> Chen (2009a, 108).

Za povšimnutí stojí jakýsi základní vzorec, který tyto hymny obsahují, a který se posléze opakuje i ve velké části hymnů dalších: oslavovaný předek má vždy nějaký vztah k Nebesům, a poselstvím písně je ujištění o kontinuitě činů těchto předků.



Toto pojetí je dobře patrné v hymnu *Hao tian you cheng ming* (Mao 271):

昊天有成命	Vysoká Nebesa mají svrchovaný Mandát,
二后受之	dva vládci ho přijali.
成王不敢康	Král Cheng se neodvážil zahálet,
夙夜基命宥密	a ve dne v noci byl jeho Mandát pevný. <sup>139</sup>
於緝熙	Ó, nepřetržitě září,
單厥心	jednotné bylo jeho nitro,
肆其靖之	a tak [zajistil] klid.

*Hao tian you cheng ming* (Mao 271)

I v dalších hymnech pak nacházíme zajímavé spojení s historií, které nejlépe ilustruje hymnus *Wei tian zhi ming* (Mao 267). Obětující se obrací na své předky, a opěvují je a jejich zásluhy; zároveň pak prosí o zajištění přízně, a zavazují se za to na tyto zásluhy navázat a uchovat do budoucna. Dochází tedy k reprodukování principu celého rituálu: propojení minulosti, současnosti a budoucnosti.

維天之命	To je Mandát Nebes,
------	---------------------

<sup>139</sup> Karlgren (1964, G908) i Shaughnessy překládají *ji* 基 jako „zbudovat základy“; ve světle nově nalezených bambusových proužků ve vlastnictví Šanghajského muzea však dostáváme do rukou nové podklady pro interpretaci tohoto verše. Text *Min zhi fu mu* 民之父母 cituje právě tento verš následovně: *qi ming you mi* 其命又密; vzhledem k tomu, že *ji* 基 může velmi dobře stát pro *qi* 其, je zřejmé, že se zde jedná o konstrukci *qi ming you mi* 其命有(又)密, tedy „jeho Mandát byl pevný.“ Pro textové varianty v písni viz YWJK, 336.

於穆不已	ó, majestátný a nekonečný!
於乎不顯	Ach, nejvýše zářná,
文王之德之純	čistota charismatické síly <i>de</i> krále Wena.
假以溢我	Zalévej nás přízní, <sup>140</sup>
我其收之	a my ji přijmeme!
駿惠我文王	Bezpečně vládl náš král Wen, <sup>141</sup>
曾孫篤之	a četní vnukové to ustálí.

*Wei tian zhi ming* (Mao 267)

Imperativ návaznosti a ujišťování, že předchozí králové nebudou zapomenuti, je naprosto markantní, a je společný drtivě většině *Zhouských hymnů*:

...

念茲戎功	Pamatujeme na ty vojenské zásluhy,
繼序其皇之	následníci je činí vznešenými.
...	...
於乎	ach,
前王不忘	králové minulosti nejsou zapomenuti!

*Lie wen* (Mao 269)<sup>142</sup>

...

我其夙夜	Ve dne v noci
畏天之威	máme v úctě autoritu Nebes
于時保之	a takto ji uchováme.

*Wo jiang* (Mao 272)

...

實右序有周	A [Nebesa] posvěti následnictví Zhouských. <sup>143</sup>
-------	---

<sup>140</sup> V překladu následujeme Karlgrena (1950, 239), který evidentně bere *jia* 假 jako variantu za *jia* 嘏 „přízeň“.

<sup>141</sup> Při překladu tohoto verše následujeme Shaughnessyho (2009, 18), který argumentuje, že neobvyklé spojení *jun hui* 駿惠 vzniklo chybným opisem původního spojení *jun zhi* 駿寔 „bezpečně vládnout“, které je známé z nápisů na západozhouských bronzových nádobách.

<sup>142</sup> Pro překlad celého hymnu viz strany 60-61 této práce.

<sup>143</sup> *You* 右 zde, jako v mnoha dalších případech, stojí pro *you* 祐 (také jako *you* 佑) „ochraňovat, pomáhat“.

...

明昭有周

式序在位

載戢干戈

載櫜弓矢

我求懿德

肆于時夏

允王保之

*Shi mai* (Mao 273)

...

Zářivě jasné je Zhou,

vzorní následníci jsou na místě,<sup>144</sup>

tak uschovali štíty a sudlice *ge*,

tak zapouzdřili luky a šípy;

usilujeme o krásnou charismatickou sílu *De*,

a předkládáme ji v této [zemi] Xia,

bude to vskutku král, kdo to uchová.

...

於乎皇王

繼序思不忘

*Min yu xiao zi* (Mao 286)

Ach, vznešení králové,

následníci, ó, nezapomínají.

...

維予小子

不聰敬止

日就月將

學有緝熙于光明

佛時仔肩

示我顯德行

*Jing zhi* (Mao 288)

Jsem [jen] mladý syn,

nebystrý, [abych byl] uctivý,

s každým dnem a měsícem ale postupuji,<sup>145</sup>

[mé] učení spřádá záři z oslnivé jasnosti,<sup>146</sup>

velké je to břímě na mých ramenou,<sup>147</sup>

ukážte mi cestu zářné charismatické síly *de*.

---

<sup>144</sup> Tj. v pozici vládců.

<sup>145</sup> Pro tento výklad viz Karlgren (1964, G587). Shaughnessy bere *ri* 日 a *yue* 月 jako paralelní podměty, tedy „jak dny pokračují a noci vedou vpřed“, toto čtení je ale velmi neobvyklé a Shaughnessy ho dále ho nevysvětluje.

<sup>146</sup> *Ji* 緝 je komentátory školy Mao vysvětlováno vždy jako součást výrazu *ji xi* 緝熙 „záře“ (guang ming ye 光明也). Karlgren (1964, G618) přebírá interpretaci Zhu Xiho, který *ji* identifikuje se *xu* 續 „navazovat“, a na jiných místech proto překládáme spojení jako „nepřetržitě zářit“. Zdá se ale, že slovo *ji* si zachovává mnoho ze svého původního významu „spřádat konopná vlákna“, který samozřejmě implikuje určitou návaznost a nepřetržitost. V tomto případě jsme se tedy přiklonili k překladu „spřádat záři“. Viz Duan Yucuiův výklad hesla v *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注.

<sup>147</sup> Komentář školy Mao vykládá *fu* 佛 jako *da* 大, „veliký“; Karlgren (1964, G847) upozorňuje, že pro tento výklad existuje i paralela v *Knize dokumentů*, a to v jedné z nejstarších kapitol, *Da gao* 大誥: 大投艱于朕身 „ve velké míře sesílají [Nebesa] obtíže na mé tělo“.

...

在彼無惡	Tam není nic, co by se nelíbilo,
在此無斃	zde není nic, co by nebylo po chuti.
庶幾夙夜	Necht' sloužíme ve dne v noci, <sup>148</sup>
以永終譽	abychom [až do konce=] navždy zvěčnili tu slávu.

*Zhen lu* (Mao 278)

V těchto hymnech zřetelně vidíme imperativ uchování odkazu předků, a ujištění, že na ně nebude zapomenuto. Paměť je důležitá pro udržení integrity rodu a společnosti, a taktéž z ní vychází legitimita vládnoucího rodu. Historie je poutem; není zde však zdůrazňována, neboť je nutně v rituálu přítomná; nemluví se primárně o ní, neboť jsou s ní všichni obeznámeni. Důležité zde je, aby bylo pokračováno v jejím odkazu a nebylo na ni zapomenuto. Třebaže toto uchování historie vycházelo z dávných rodových zvyklostí, s postupem času se, jak dále uvidíme, měnila jeho forma s tím, jak od střední doby Západní Zhou začíná klesat autorita a moc královského domu, a pro Zhouské začíná imprativ udržování paměti platit s narůstající naléhavostí.

### 3.2 nové prvky v rituálních písních oddílu *Zhou song*

Jak poukázal Shaughnessy (1997a, 178-179), část *Zhouských hymnů*, kterou jsme si právě představili, působí jazykem, pravidelností rýmu či svou neúplností velmi archaicky. Oproti tomu ve stejném oddílu nacházíme hymny, které se jazykově i co do pravidelnosti rýmu a metra podobají více chvalozpěvům z oddílu *Velkých ód*. Rým a čtyřslabičné metrum se objevuje již na bronzových nádobách rané doby Západní Zhou, rozšiřují se však až v průběhu doby střední Západní Zhou.<sup>149</sup> Na bronzových nádobách je v průběhu doby Západní Zhou patrný vývoj směrem k pravidelnosti a standardizaci textu a jeho vizuální podoby, se stále větším využíváním vzorcových formulí reprodukováných v ostatních

---

<sup>148</sup> Karlgren (1964, G1096) poukazuje, že *su ye* 夙夜 se může mít i slovesnou funkci „ve dne v noci sloužit (předkům, v chrámu)“. Viz také Zádrapa (2011, 443).

<sup>149</sup> Kern (2009, 194) podle Wolfganga Behra (1996, 140-144, 532-535, 422-423, 467-470). Ačkoliv Behrova významná disertační práce o rýmu na bronzových nádobách nebyla Shaughnessymu (1997a) k dispozici (článek "From Liturgy to Literature" byl poprvé publikován v roce 1994 v časopise *Hanxue yanjiu*, vol. 13, no. 1, s. 133-164, o tři roky později byl zahrnut do sbírky *Before Confucius*), dochází americký sinolog na základě práce čínských autorů k podobnému závěru, viz Shaughnessy (1997a, 178 a 190, pozn. 30).

nápisech.<sup>150</sup> Podle některých argumentů nemůže být přítomnost či absence rýmu použita k datování daného rituálního textu, neboť jeho potřeba rýmu se řídí podle kontextu.<sup>151</sup> Je pravda, že pokud izolujeme nápis od jeho kontextu, nemůžeme pouze na základě rýmu určit, z jakého je období. Srovnání forem nápisů na bronzích ale naznačuje nepopíratelný trend směrem k pravidelnosti, který jasně ukazuje, že v rituálních nápisech doby Západní Zhou docházelo k vývoji od občasného nepravidelného rýmu směrem k častějšímu a pravidelnému rýmu, a hlavně, což je třeba zdůraznit, i směrem k pravidelné formě. Stejný trend proto můžeme předpokládat i u skladeb *Knihy písní*.<sup>152</sup>

Hymny, které jsme si představili, můžeme proto označit za nejstarší vrstvu *Knihy písní*. Při bližším zkoumání zjistíme, že vedle absence či nepravidelnosti rýmu, nestejně délky veršů a fragmentárnosti vykazují také jisté obsahové podobnosti. Tyto nejstarší hymny nepopisují nijak průběh obětí, ani místo, na kterém jsou oběti prováděny, a promluvy svou formou vyvolávají dojem intimnosti rituální komunikace. Vedle toho hymny, které jsou pravidelné svým rýmem i čtyřslabičným veršem, se zdají být zaměřené spíše na popis průběhu rituálu a místa, kde se odehrává.<sup>153</sup> Srovnajme následující skladbu:

執競武王

Schopný a mocný byl král Wu,<sup>154</sup>

無競維烈

jeho chrabrosti nebylo rovno.<sup>155</sup>

<sup>150</sup> To možná souvisí s institucionalizací rituálu jako následku celkové byrokratizace vlády.

<sup>151</sup> Viz Nylan (2001, 88), která ve svém tvrzení vychází údajně ze srovnání nápisů na bronzových nádobách.

<sup>152</sup> Problém představuje pro Nylan předpoklad, že toto datování podle rýmu vychází z logiky, že „starý = nerýmovaný, nový = rýmovaný“. Tento předpoklad má ale své opodstatnění. Pokud budeme sledovat vývojové tendence rituálních textů zaznamenaných na bronzových nádobách (které můžeme datovat), zjistíme, že se vyvíjely od nepravidelných a různorodých k pravidelným a standardizovaným. U jiných rituálních textů, skladeb z *Knihy písní*, můžeme proto předpokládat stejný vývoj, a bude tedy platit, že pozdější písně jsou pravidelnější svou formou. Dalším srovnáním zjistíme, že tyto pravidelnější písně jsou i pravidelně rýmované, zatímco nepravidelné písně jsou rýmované jen zřídka. To vše je navíc podpořeno skutečnostmi, že i na bronzových nádobách se rým vyvíjel od nepravidelného k pravidelnému, a že mladší písně zmiňují historické postavy či události, které můžeme poměrně přesně datovat. Nylan má samozřejmě pravdu v tom, že nemůžeme obecně říci, že pravidelný rým je nutně pozdější než rým volný. Avšak pokud hovoříme o *Knize písní*, nepohybujeme se již na obecné rovině, a tudíž musíme vycházet z konkrétního kontextu.

<sup>153</sup> S tímto postřehem přišel první Shaughnessy (1997a, 178-180). Mezi tyto novější skladby s největší pravděpodobností patří písně *Zhi jing* (Mao 274), *You gu* (Mao 280), *Yong* (Mao 282), *Zai Xian* (Mao 283), *You ke* (Mao 284), *Zai shan* (Mao 290), *Liang si* (Mao 291), *Si yi* (Mao 292) a možná fragment písně *Qian* (Mao 281).

<sup>154</sup> Slovo *jing* 競 zde překládají tradiční komentáře jako „silný“ (Zheng Xuan: 競, 強也 „*jing*, znamená „silný“); viz také Karlgrén (1964, G1084), Couvreur (1966, 425); Shaughnessy (1007, 180) překládá jako „soupeřivý“. Nepřekládáme zde však *jing* jako „silný“, neboť toto slovo zdůrazňuje spíše osobní fyzickou vlastnost, ale jako „mocný“, které lépe vyjadřuje jeho kvalitu jako krále a vládce, a možná v sobě nese i lehké konotace soupeření, které jsou u slova *jing* poměrně silné.

不顯成康	Nejvýše zářní byli králové Cheng a Kang, <sup>156</sup>
上帝是皇	Shangdi je vznešený.
自彼成康	Od těch [dob, co si králové] Cheng a Kang
奄有四方	široce podmanili čtyři světové strany,
斤斤其明	jasná je jejich záře. <sup>157</sup>
鐘鼓喤喤	Zvony a bubny <i>huang-huang</i> , <sup>158</sup>
磬筦將將	litofony a flétny <i>jiang-jiang</i> ,
降福穰穰	seslané požehnání je hojné ( <i>rang-rang</i> ),
降福簡簡	seslané požehnání je veliké ( <i>jian-jian</i> ), <sup>159</sup>
威儀反反	úcta a obřadnost jsou vážné ( <i>ban-ban</i> ), <sup>160</sup>
既醉既飽	když jsou opilí, když jsou nasyceni,
福祿來反	požehnání a blaženost přichází odplatou.
<i>Zhi jing</i> (Mao 274)	

Oproti předešlým skladbám vykazuje hymnus *Zhi jing* (Mao 274) několik významných odlišností. Především je pravidelně rýmován čtyřslabičným veršem. Vedle toho je nejvýraznějším rysem písně hojnost užití zvukomalebných slov, tvořených reduplikací. Tento prvek se na nápisech na bronzových nádobách neobjevuje ve větší míře dříve než za vlády krále Mua (956-918), a mezi *Zhouskými hymny* je vlastní právě písním, které vykazují pevné metrum a rým.<sup>161</sup> Slovo *zhong* 鐘 označuje pravděpodobně zvony

<sup>155</sup> Tento verš známe již ze skladby Wu, která rovněž opěvuje krále Wu. Opakování známých veršů starších skladeb v mladších písních je v *Knize písní* velice rozšířenou praktikou. Toto použití známé formulace muselo zvyšovat prestiž nové písně a dodávat jí na autoritě, neboť ji svazuje s minulostí.

<sup>156</sup> Tradiční komentáře vykládají *cheng kang* 成康 jako „završení a dosažení klidu“, tento výklad je samozřejmě legitimní, stejně legitimní je ale i čtení Cheng Kang „králové Cheng a Kang“. Pro něj navíc hovoří kontext písně, a hlavně následující verše 自彼成康奄有四方 „Od těch [dob, co si králové] Cheng a Kang široce podmanili čtyři světové strany“.

<sup>157</sup> Podle komentáře Mao zde *jin jin* 斤斤 znamená „být jasně vidět“ (*ming cha ye* 明察也), tedy „patrný“.

<sup>158</sup> Zde a v následujícím verši vyjadřují dvojslabičná zvukomalebná slova zvuk hudebních nástrojů, nepřekládáme je tedy.

<sup>159</sup> Narozdíl od předcházejícího verše, kdy můžeme *rang rang* 穰穰 přeložit podle původního významu slova („oplyvající, hojný“), zde v případě *jian jian* 簡簡 jsme odkázáni na komentáře. Mao praví, že *jian jian* znamená „velký“ (*da ye* 大也), tuto interpretaci zde následujeme.

<sup>160</sup> Jak uzavírá Karlgren (1964, G711), je pravděpodobné, že *fan* 反 zde stojí pro *ban* 阪, „veliký“. Paralelu nacházíme v ódě *Ban* (Mao 254) ve verši 上帝板板 „Shangdi je veliký“.

<sup>161</sup> Viz Shaughnessy (1997a, 181, 193 pozn. 37). Zvukomalebná reduplikativa se vyskytují v písních *Zhi jing* (Mao 274, 6x), *Chen gong* (Mao 276, 2x), *You gu* (Mao 280), *Yong* (Mao 282, 3x), *Zai xian* (Mao 283, 2x), *You ke* (Mao 284, 2x), *Zai shan* (Mao 290, 5x), *Liang si* (Mao 291, 2x), a *Si yi* (Mao 292). V písních *Qing*



*yongzhong* 甬鐘, které byly na zhouské území importovány z jižních oblastí někdy počátkem střední doby Západní Zhou,<sup>162</sup> a které zřejmě přinesly nový prvek do rituální hudby – totiž údery na tento druh zvonu mohlo být dosaženo hned dvou různých tónů.<sup>163</sup> Tyto skutečnosti prozrazují, že hymnus vznikl nejdříve v průběhu středního období Západní Zhou. Stejně jako starší hymny, i tento se obrací do historie k významnému předkovi, králi Wu a opěvuje ho, avšak spíše než na intimní komunikaci s ním či jeho oslavu se píseň zaměřuje na průběh rituálu samotného, a tematizuje ho. Po popisu prostředí, ve kterém rituál probíhá, je vyjádřena silná touha po získání požehnání *fu* 福 jako odměny za poskytnuté obětiny. Zdá se tedy, že píseň odráží jakýsi nový druh rituálu, více pragmatický a pravděpodobně méně intimní. Deskriptivnost je pak charakteristickým rysem i ostatních nově vznikajících hymnů:

...

簫管備舉	Píšťaly a flétny jsou pozvednuty,
喤喤厥聲	<i>huang-huang</i> je jejich zvuk.
肅雝和鳴	vážný a souladný je jejich spojený zvuk,
先祖是聽	předkové minulých dob mu naslouchají.
我客戾止	Naši hosté přicházejí,
永觀厥成	dlouho sledují jejich představení. <sup>164</sup>

*You gu* (Mao 280)

Hymnus Yong (Mao 282) je navíc doplněn modlitbou podobnou těm, které známe z nápisů na bronzových nádobách:

...

宣哲維人	Dalekosáhle moudřími jsou lidmi,
------	----------------------------------

---

*miao* (Mao 266), *Jing zhi* (Mao 288) a *Huan* (Mao 294) také nacházíme reduplikativa, avšak ta zcela jistě nemají zvukomalebou funkci.

<sup>162</sup> Falkenhausen (1993b, 159). Pro představení problematiky zvonů a jejich vývoje za dynastie Západní Zhou viz *ibid.*, 158-167. Pro analýzu importu zvonů *yongzhong* z jihu Číny viz také Gao (1992, 268).

<sup>163</sup> Falkenhausen (1993b, 156-157). Pro analýzu těchto tónů na zvonech *yongzhong* *ibid.*, 229-236.

<sup>164</sup> Je zde použito sloveso *guan* 觀, které je tradičně vykládáno jako „dívat se“, a napovídá tomu i radikál *jian* 見, „spatřit“. Slovo je však často používáno ve spojení s hudbou, nejznámějším takovým případem je *Zuozhuan* (Xiang 29, 1161): 請觀於周樂. 使工為之歌... „[Princ Ji Zha] požádal o svolení *guan* Zhouské hudbě. Pověřil hudebníky, aby mu zazpívali...“ Slovo se tedy objevuje ve významu „poslouchat“, anebo ve významu „sledovat hudební představení“.

文武維后	kultivovanými a bojovnými jsou vládci.
燕及皇天	Hostina dosahuje vznešených Nebes,
克昌厥後	zajistí rozkvět jejich potomstva.
綏我眉壽	Upokojte nás dlouhým věkem,
介以繁祉	zvyšte četné štěstí.
既右烈考	Když jsme obětovali chrabrému [zemřelému] otci,
亦右文母	obětujeme kultivované [zemřelé] matce.

*Yong* (Mao 282)

...

率見昭考	Vede [je] stanout [před] zářivým [zemřelým] otcem, <sup>165</sup>
以孝以享	a vykonal žertvy, vykonal oběti,
以介眉壽	[tím] navýšil dlouhý věk
永言保之	a navěky je uchoval.
思皇多祐	Ó, vznešená ta mnohá ochrana Nebes,
烈文辟公	chrabří a kultivovaní panovníci, <sup>166</sup>
綏以多福	upokojte [nás] mnohým požehnáním,
俾緝熙于純嘏	ať nepřetržitě září v čisté přízni.

*Zai xian* (Mao 283)

Vedle těchto nových popisných prvků a dokonalejší formální úpravy však i tyto hymny uchovávají základní společný rys s hymny staršími. Tímto rysem je imperativ uchování odkazu předků. V písni *You gu* (Mao 280) jsou to duchové, označení jako „naši hosté“ (wo ke 我客), kteří mají dlouho/navěky sledovat toto představení (yong guan jue cheng 永觀厥成). Karlgren (1950, 246), Shaughnessy (1997a, 183) i Kern (2009, 166) překládají slovo yong jako „dlouho“, což je jeden z běžných významů slova. Je ovšem všeobecně známo, že v západozhouském rituálu je slovo nejčastěji užíváno ve významu „věčně“, jako například ve známém závěrečném přání nápisů na bronzích *zi zi sun sun yong bao yong*. Domníváme se, že třebaže se zde slovo vyskytuje ve významu „dlouho“, nevyjadřuje formulace popis nebo přání, aby duchové předků setrvali dlouho v chrámu, aby

<sup>165</sup> Doslova „vede je objevit se“. Zájmeno odkazuje na ostatní účastníky rituálu.

<sup>166</sup> Panovníky jsou myšleni duchové zemřelých předků, tedy „panovníci minulosti“.

sledovali obřad, ale vyjadřuje přání, aby předkové svou přízní a přítomností poctivali své potomky „dlouho“ do budoucna, lépe řečeno navěky. V písni *Yong* (Mao 282) je vyjádřeno podobné přesvědčení, totiž že za obřad, kterým své předky poctí, obdrží od nich potomci štěstí (zhi 祉) a dlouhý věk (mei shou 眉壽); právě skrze obřady se může rod rozhojňovat i v budoucnosti (ke chang jue hou 克昌厥後). Podobné vyznění má i píseň *Zai Xian* (Mao 283), ve které jsou předci ujištěni, že obřady budou uskutečňovány i nadále (永言保之), a kde také nacházíme dlouhou závěrečnou práci frázi, ve které potomci za své oběti žádají nadpřirozenou ochranu (hu 祐), požehnání (fu 福) a přízeň (gu 嘏).

Tento všudypřítomný vztah minulosti a přítomnosti je pak rozvinut ve dvou písních zachycujících zemědělské přípravy k obřadům a jejich průběh.

...

匪且有且	Není to, že by to bylo jen pro tuto chvíli,
匪今斯今	není to, že by to tak bylo jen nyní,
振古如茲	je to tak od dávných dob.

*Zai shan* (Mao 290):

...

殺時惇牡	Zabíjí ty obětní býky,
有捄其角	zahnuté jsou jejich rohy;
以似以續	tím napodobují, tím navazují,
續古之人	navazují na lidi dávných dob.

*Liang si* (Mao 291)

V těchto dvou písních již vidíme naprosto explicitní vysvětlení vztahu s historií: není to tak, že bychom si obřady vymysleli; byli to lidé v minulosti, kteří započali naši cestu, a my v ní pokračujeme.

Společným prvkem většiny těchto novějších skladeb je také závěrečná fráze, ve které potomci vykonávající oběti vyjadřují přání, aby jim duchové předků seslali požehnání. Tyto formulace nejsou nepodobné těm, které známe z nápisů na bronzových nádobách jako

takzvaná „příznivá slova“ (gu ci 嘏辭), neboli rituální fráze, které formulovaly očekávání obětujících od svých předků. Délka těchto závěrečných frází na bronzových nádobách s postupem času rostla a standardizovala se.<sup>167</sup> Proto se můžeme domnívat, že i přítomnost těchto již poměrně jednotných pasáží v některých hymnech může sloužit jako doklad o jejich poměrně pozdním vzniku v porovnání s nejstaršími písněmi.

### 3.3 shrnutí

Jak jsme si uvedli, lze těžko předpokládat, že všechny tyto obřadní písně oddílu *Zhouských hymnů* byly produkty stejné doby. Ukázali jsme si rozdíl mezi hymny, které považujeme za starší a těmi, které vznikaly pravděpodobně o něco později. Je však třeba říci, že i mezi staršími hymny nacházíme významné rozdíly, které mohou být zapříčiněny odlišnou dobou vzniku, či účelu. Forma historického tanečního představení *Da wu* musela být svou prezentací naprosto odlišná od nástupnických hymnů, či od modliteb za bohatou úrodu. Píseň *Lie wen* (Mao 269) některými formulacemi i po stylistické stránce stojí někde na pomezí mezi staršími a mladšími hymny, dokonce začíná tím, čím obvykle ostatní písně končí. Na závěr je tak asi nejlepším shrnutím této kapitoly:

烈文辟公	Chrabří a kultivovaní panovníci, <sup>168</sup>
錫茲祉福	udělují toto štěstí a požehnání.
惠我無疆	Chovejte k nám bezmeznou přízeň,
子孫保之	synové a vnuci ji uchovají.
無封靡于爾邦	Není léna, které by nebylo ve vaší zemi,
維王其崇之	je to král, kdo je rozšiřuje. <sup>169</sup>
念茲戎功	Pamatujeme na ty vojenské zásluhy,
繼序其皇之	následníci je činí vznešenými,
無競維人	nesrovnatelní jsou tito mužové,
四方其訓之	čtyři světové strany je následují,

<sup>167</sup> Falkenhausen (1993a, 155).

<sup>168</sup> Tj. duchové předků, viz poznámka 166.

<sup>169</sup> *Chong* 崇 znamená původně „vysoký“, zde se ale zřejmě vyskytuje ve významu „velký“, který je atestovaný například v *Zuozhuanu* (Wen 18, 640) či (Zhao 8, 1300); zde je užito kauzativně. Karlgren (1950, 240) následuje komentář Mao, který vykládá jako „ustavit“ (li ye 立也).

不顯維德	nejvýše zářná je charismatická síla <i>de</i> , <sup>170</sup>
百辟其刑之	stovky panovníků se podle ní řídí,
於乎	ach,
前王不忘	králové minulosti nejsou zapomenuti! <sup>171</sup>

*Lie wen* (Mao 269)

Viděli jsme tedy, že písně oddílu *Zhouských hymnů* vykazují jakožto obřadní písně společnou vlastnost, a tou je i m p l i c i t n í přítomnost minulosti, ke které se obětující obracejí, a vůči níž vyjadřují závazek pokračování do budoucna. Že hymny zachycují právě propojení minulosti se současností a budoucností, není náhoda. Právě odkaz minulosti a vize jejího úspěšného pokračování v současnosti a budoucnosti je totiž základním požadavkem kultu předků, základního kamene zhouského náboženského života.

Část těchto hymnů ale vykazuje nápadné odlišnosti. Pravidelnost rýmu, ustálenější čtyřslabičná forma, hojnější výskyt zvukomalebných dvojslabičných výrazů či výskyt veršů podobných „příznivým slovům“ *gu ci* známých z nápisů na bronzových nádobách ukazují na skutečnost, že tyto písně vznikaly s určitým časovým odstupem od nejstarších hymnů, a co je nejdůležitější, tyto odlišnosti musely zákonitě odrážet i jiné požadavky na obřadní písně té doby. Zdá se navíc, že v těchto nových hymnech dochází ke změně perspektivy. Z média, které je samo generickou součástí rituálu zaměřenou na komunikaci rituální zprávy, se stává spíše zpráva o průběhu tohoto rituálu; jakoby se změnila samotná úloha obřadních hymnů, potažmo celého rituálu.

<sup>170</sup> V starých textech bylo *pi* 丕 psáno znakem pro *bu* 不, správně tedy čteme *pi xian* 丕顯, „nejvýše zářný“.

<sup>171</sup> Oproti překladu Karlgrena (1950, 240-241) nebo Shaughnessyho (1997a, 176), uchováujeme množné číslo v oslovení v celém překladu písně. Domníváme se, že takový překlad lépe vystihuje charakter obřadu a hlavně vztah mezi adresáty rituální zprávy a jejími tvůrci: oslava činů předků, a ujištění, že v jejich práci je pokračováno.

## 4. Vývoj ve střední a pozdní době Západní Zhou

### 4.1 politický vývoj ve střední době Západní Zhou

Co vedlo k těmto změnám, nevíme. V nejrůznějších pramenech pro dobu Západní Zhou nacházíme útržkovité doklady o tom, že střední doba Západní Zhou byla dobou převratných změn. Bronzové nádoby z období krále Mu vypovídají o množství vojenských tažení královských armád. Oproti minulosti však tyto výpravy nebyly výpravami dobytelskými, ale obrannými proti narušitelům zhouských hranic. Od snahy rozšířit území své země tedy zhouští vládci rychle přešli k povinnosti udržet říši alespoň ve stávajících hranicích.<sup>172</sup> Zároveň oslabovala schopnost královského dvora udržet kontrolu nad vzdálenými oblastmi pod správou lenních knížat, a následné roztržky musely být řešeny vojenskou intervencí. Mimo to vládnoucí dynastii sužovaly také problémy s nástupnictvím, když krále Yia 懿 (899/97-873)<sup>173</sup> nahradil na trůně jeho strýc jako král Xiao 孝 (872?-866).<sup>174</sup> Syn krále Yia a právoplatný následník trůnu byl pak na trůn dosazen až po jeho smrti, a do dějin vstoupil pod posmrtným titulem král Yí 夷 (865-858). Je možné, že v těchto politických zvratech byla silně angažovaná i aristokracie, neboť brzy po svém nástupu na trůn se král Yí rezolutně vypořádal s lénem Qi 齊.<sup>175</sup> Podle všech pramenů se jednalo o dobu velké politické nestability a neschopnosti panovníků udržovat svou autoritu. Ve stejné době však dochází k důležitým systémovým změnám. Na bronzových nádobách tohoto období se začínají ve velké míře objevovat nápisy zaznamenávající takzvaný „pověřovací obřad“ (ce ming 冊命/ci ming 賜命<sup>176</sup>), které nechávali aristokraté odlít na počest toho, že byli králem jmenováni do určité úřední pozice

---

<sup>172</sup> Li (2010, 35).

<sup>173</sup> Již král Mu je v *Shiji* nepřímo kritizován za svá vojenská tažení. Vládu krále Yí pak Sima Qian charakterizuje následovně: 懿王之時，王室遂衰，詩人作刺。„V době krále Yí začal královský dům postupně upadat, a tvůrci písní tvořili kritické [písně].“ (*Shiji, Zhou benji, juan 4*, 140); to je poměrně zajímavá informace, ale nevíme, odkud Sima Qian čerpal. Sima Qian byl přívržencem školy Lu, je tedy možné, že tato za dynastie Han nejlivnější škola výkladu *Písní* připisovala některé skladby do doby vlády krále Yí. Škola Mao tak nečiní. Pro Sima Qiana a jeho vztah ke škole Lu viz Liu (2007, 119-125).

<sup>174</sup> Podle *Zhushu jinian* (Yí, 15, 153) se dokonce král Yí přesunul z hlavního města do rezidence v Huaili 槐里, což by naznačovalo, že byl v podstatě odsunut do vyhnanství.

<sup>175</sup> Známý je záznam z *Zhushu jinian* (Yí, 3, 153): 三年，王致諸侯，烹齊哀公于鼎。„Ve třetím roce král svolal lenní knížata, a [nechal] uvařit vévodu Ai z Qi v kotlíku *díng*.“ Stejnou informaci podává i Sima Qian (*Shiji, Qi Taigong shi jia* 齊太公世家, *juan 32*). Následní tažení královských vojsk na Qi zaznamenávají některé nápisy na bronzových nádobách, viz Li (2010, 35) a Shaughnessy (1991, 266-271).

<sup>176</sup> *Ce ming* bývá překládáno jako „oznámit psaný rozkaz, rozkázat prostřednictvím dokumentu“, viz Kern (2007, 157), nebo také Li (2006, 95).

či vojenské mise, nebo za ni byli odměňováni.<sup>177</sup> Je z nich také patrný značný rozvoj správního aparátu a byrokratizace výkonné moci.<sup>178</sup> Se ztrátou schopnosti dobývat nová území, doprovázenou zřejmě nárůstem počtu obyvatel v zemi, poklesla poněkud prestiž královského dvora. Byli to prapředkové aristokratických rodů, kteří od zhouského krále obdrželi svá léna, která nyní spravovali jejich vzdálení potomci. Od založení dynastie uplynulo již několik generací, a členové těchto rodů, jejichž zakladatelé byli kdysi bratry či spolubojovníky samotných zhouských králů, nyní již necítili ke královskému domu patřičnou blízkost a sounáležitost. V zájmu udržení si loajality těchto rodů bylo nutné, aby král pokračoval v udílení statků. Jak poukazuje Li Feng (2006, 124), s každým dalším udělením půdy klesala možnost krále zopakovat tento akt v budoucnosti.<sup>179</sup> Král totiž darováním půdy s největší pravděpodobností ztrácel kontrolu nad jejím výnosem, a tak král vlastně na svůj úkor obohacoval regionální aristokracii, což muselo vést k významnému ekonomickému oslabení královského domu. S vzrůstem moci a hromaděním majetku regionální aristokracií pak vznikaly nové správní problémy, jako například obchod s půdou anebo právní spory o ní,<sup>180</sup> které dále podněcovaly rozvoj správních úřadů.

## 4.2 rituální reforma

Politické a socioekonomické změny se patrně odrazily i v podobě rituálu, o čemž vypovídají změny na bronzových nádobách. V tomto ohledu bývá střední doba Západní Zhou charakterizována jako jakési přechodné období, které je zpočátku symbolizováno odklonem od křiklavých zvířecích motivů, ze kterých se nově rozvíjí motivy opeřených a chocholatých ptáků. V průběhu doby se tyto motivy vyvíjí směrem k abstrakci vzorů, která vrcholí v pozdní době Západní Zhou.<sup>181</sup> Na začátku pozdní doby Západní Zhou, tedy kolem nástup krále Lia (857/53-842/28), dochází v designu a složení setů bronzových nádob k zásadním změnám. Poslední pozůstatky shangských motivů na těle nádob ustupují nadobro kontinuálním geometrickým liniím, na rukojetích či nohách nádob se však nadále

---

<sup>177</sup> Průběh tohoto obřadu podrobně rekonstruuje Li (2010, 104-111). Viz také Kern (2007, 149-151). Pro základní seznam darů zmíněných na západozhouských bronzových nádobách viz Shaughnessy (1991, 82-83).

<sup>178</sup> Li (2010, 36).

<sup>179</sup> Z nápisů na bronzových nádobách je zřejmé, jak se měnila velikost udílených území v průběhu času. Zatímco na začátku doby Západní Zhou byla prostě udílěna území *tu* 土, postupem času začaly být úděly děleny na nepochybně menší oblasti *tian* 田, které pak mohly být děleny i dále, viz Li (2006, 125).

<sup>180</sup> Li (2006, 124-126).

<sup>181</sup> Falkenhausen (1993a, 202-205).

objevují realistická zobrazení zvířat, ptáků, či dokonce lidí.<sup>182</sup> Drobné, do detailu propracované ornamenty nahrazují větší a od této doby vysoce standardizované vzory. Z pohřebních sad mizí nádoby na uchování a podávání alkoholu, které hojně používali již Shangové.<sup>183</sup> Místo nich se ve větším množství objevují nádoby pro přípravu a servírování pokrmů, roste také počet nádob na vodu a do obřadního používání jsou uvedeny nové nádoby, které měly předobraz v soudobých nádobách z bambusu či keramiky.<sup>184</sup> Bronzové zvony *yongzhong* jsou od této doby zahrnuty do pohřebních sad, a stávají se indikátory společenského postavení.<sup>185</sup> Prominentní postavení při obřadech i v pohřebních setech patří nadále nádobám *ding* 鼎 a *gui* 簋, produkovaných nyní v celých setech. Tyto sety byly možná základem systému, ve kterém počet nádob v pohřební sadě odrážel postavení zemřelého.<sup>186</sup> Podstatným způsobem se mění také váha a velikost těchto nádob. Od pozdní doby Západní Zhou jsou natolik těžké, že musely být velice těžko manipulovatelné.

Nejnápadnější změnou je ale asi uniformita nádob pozdní doby Západní Zhou. Zatímco v předchozích obdobích je design bronzových nádob rozmanitý a mění prakticky neustále, nádoby celého pozdního období Západní Zhou vykazují neskutečnou designovou uniformitu.<sup>187</sup> Tyto nové vzory pak nejsou omezeny pouze na dekor bronzových nádob, k nalezení jsou na litofonech, nefritech, a dokonce i střešních taškách.<sup>188</sup> Důraz je tedy kladen na uniformitu masy, a na opakování vzorů.

Z těchto zásadních změn je zřejmé, že obřady k počtě předků prošly na přelomu střední a pozdní doby Západní Zhou významnou transformací. Rawson (1989, 90-91) v této souvislosti poukazuje na fakt, že detailní výzdoba nádob dřívějších období byla patrná teprve při pohledu z blízka, a zdá se, že oběti měly převážně osobní charakter, a účastnil se jich menší počet lidí, který se nacházel blízko nádob. Oproti tomu novému rituálu dominovaly impozantní sady velkých těžkých nádob zdobených prostým dekorem, který

---

<sup>182</sup> Viz Falkenhausen (1999, 155). I geometrické motivy jsou odvozeny ze zvířecích ornamentů předešlých období. Spojení nádob se zvířecími ornamenty je tak přítomno i v této době, což podle Falkenhausena potvzuje i skutečnost, že se tyto motivy opětovně rozvíjejí za doby Chunqiu, viz Falkenhausen (1999, 158). Na stejném místě pak upozorňuje, že se Zhouští této doby nechávali inspirovat motivy starých dob, a byl jim tedy vlastní jakýsi archaismus. Někdy v této době podle něj vzniká například koncept dynastie Xia.

<sup>183</sup> Jedinými nádobami na alkohol zůstávají od této doby džbány *hu* 壺. Viz stať Jessicy Rawson v CHAC, 435, či také Falkenhausen (1999, 152-153).

<sup>184</sup> Rawson (1990, 108-109).

<sup>185</sup> Podle Falkenhausena (1999, 162) nebyl jako odznak společenského postavení důležitý ani tak počet zvonů, jako způsob jejich rozestavení kolem dvora chrámu.

<sup>186</sup> CHAC, 435, také Falkenhausen (1999, 152).

<sup>187</sup> CHAC, 438.

<sup>188</sup> Falkenhausen (1999, 164).



byl viditelný i z větší vzdálenosti, a okázalost dokreslovala hudba linoucí se ze zvonů *yongzhong*. Na základě toho se jeví pravděpodobné, že se obřadů účastnil větší počet lidí, kteří přihlíželi z patřičné vzdálenosti.<sup>189</sup> Původní osobní povaha rituálu je nahrazena evidentní snahou imponovat a možná i prezentovat vlastní postavení. Celková jednotnost bronzových nádob vypovídá o silné centrální kontrole obřadů, a šíření opakujících se motivů mohlo sloužit jako intergrující prvek státní ideologie,<sup>190</sup> která mohla mít snahu prostřednictvím jednoty rituálu dosáhnout sociální jednoty v zemi.

Britská sinoložka Jessica Rawson, která jako první podrobně popsala tyto změny a která je označuje za „rituální revoluci“, je přesvědčena, že se tyto změny udály postupně v druhé polovině střední doby Západní Zhou, a to během vlád králů Yi, Xiao a Yi, tedy kolem let 899/97-858 př. n. l.<sup>191</sup> Lothar Falkenhausen však poukazuje, že Rawson vychází z nepřesné periodizace nádob nalezených roku 1975 v Zhuangbai v provincii Shaanxi a především pak již v úvodu práce zmíněných nádob Xingových.<sup>192</sup> Podle něj tyto změny, které označuje střídmeji jako „rituální reformu pozdní doby Západní Zhou“, měly jednorázový charakter, a udály se někdy kolem roku 850 př. n. l.<sup>193</sup> Tak či onak je zřejmé, že na přelomu střední a pozdní doby Západní Zhou došlo k významné reformě rituálu, jejímiž produkty byly výše uvedené změny, a je možné, že tyto změny odrážely i změnu v náboženských představách. Jakoby šlo nyní více o formální aspekty rituálu než o duchy předků samotné.

Pokud k takové změně náboženských představ došlo, případně z jakého důvodu, nevíme. Je ale zřejmé, že nový rituál musel být z nějakého důvodu považován za vhodnější a efektivnější, než rituál starý, a musel představovat účinnější způsob, jak získat od duchů předků požehnání.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> Falkenhausen (199, 153) dodává, že možná s nádobami manipulovalo pouze několik jedinců, a ostatní přítomní vše sledovali z povzdálí.

<sup>190</sup> Falkenhausen (1999, 164) podle Zankera (1988) upozorňuje, že redukce kanonických motivů a jejich neustálé opakování je základem jejich úspěchu jako nástroje ideologie.

<sup>191</sup> Nejnověji viz Rawson CHAC, 434.

<sup>192</sup> Falkenhausen (1993a, 208).

<sup>193</sup> Falkenhausen (1999, 150-151), také Falkenhausen (1993a, 208).

<sup>194</sup> Falkenhausen (1999, 166).

### 4.3 vývoj pojmu „požehnání“ (fu 福) za dynastie Západní Zhou

Potřeba této změny nutně musela pramenit z pocitu nedostatku takového požehnání a přízně duchů předků. Požehnání *fu* 福 je jedním ze základních konceptů západozhouského rituálu. Požehnání je tím, co si potomci žádají od svých předků výměnou za vykonávání obětí. Znak *fu* se objevuje již na věštebných nápisech na kostech a krunýřích dynastie Shang, kde stojí pro druh oběti.<sup>195</sup> Tomuto užití odpovídá i primární podoba znaku, který znázorňuje dvě ruce, které kladou na oltář nádobu s alkoholem. Na nápisech na bronzových nádobách dynastie Západní Zhou se s tímto slovem setkáváme poměrně hojně. Přestože index nápisů na bronzových nádobách *Jinwen yinde* neobsahuje zdaleka všechny nápisy z nádob, které kdy byly objeveny, obsahuje reprezentativní vzorek nápisů z doby Západní Zhou, srovnáním kterých mohou být odhaleny trendy ve vývoji užití slov v nápisech. Podle JWYD se se slovem *fu* setkáváme na nápisech z rané doby 10x (na celkem osmi nádobách), ve střední době 17x (na šestnácti nádobách) a v pozdní době Západní Zhou pak ne méně než 40x (na šestatřiceti nádobách). Důležitější než četnost výskytu tohoto slova, která může být zkreslena nestejnými proporcemi nádob dochovaných z různých období, je však způsob jeho užití. Zatímco v raném období je slovo používáno poměrně volně v různých kontextech,<sup>196</sup> od střední doby se jeho užití ustaluje: potomci o požehnání „prosí“ *gai* 匄, nebo jím chtějí „být upokojeni“ *sui* 綏.<sup>197</sup> V pozdním období jsou pak formulace žádající o požehnání naprosto standardizované, a dochází pouze k množení slov, které potomci k těmto žádostem používají. Vedle zaužívaných *sui* a *gai*<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> Například HJ 25592: ...子王卜余賓福亡禍 „[V den] ...zi král věstil: „[Pokud] provedeme pohoštění a oběť *fu*, nebude pohroma“.

<sup>196</sup> Každé z deseti užití slova *fu* je odlišné, jedno z nich jsme si ukázali již na poháru He-*zun* výše. Již v této době se ale začínají objevovat konstrukce, které budou více užívány v dalších obdobích: 用妥[綏]多福 „[aby byl] upokojen mnohým požehnáním“ (JWYD 4877) a 用匄魯福 „[aby] prosil o blahosklonné požehnání“ (JWYD 2820). V tomto období se objevuje i naprosto ojedinělá formulace, ve které požehnání neudělují zemřelí předkové, ale sám Syn Nebes: 魯天子受畢順福 „Blahosklonný Syn Nebes udělil své souhlasné požehnání.“ (JWYD 5000). *Shou* 受 má v tomto kontextu zcela jistě aktivní užití, které dnes zapisujeme znkem *shou* 授, tedy „udělit někomu něco“.

<sup>197</sup> *Sui* se vyskytuje dvakrát (JWYD 4014 a JWYD 4015), jednou se vyskytuje synonymní výraz *ning* 寧 „utišit“ (JWYD 5252). *Gai* je pak užito celkem osmkrát: JWYD 1806, JWYD 2104, JWYD 2815, JWYD 3665, JWYD 3899, JWYD 3917, JWYD 3958 a JWYD 4872. Objevuje se také první užití, kdy místo *gai* stojí sloveso *qi* 祈 „modlit se za něco“, (viz JWYD 0062), a užití *shou* 受[授], „udělit“ ve spojitosti s duchy předků (JWYD 5411).

<sup>198</sup> *Sui* nalézáme v pozdní době v tomto kontextu 2x (JWYD 0094 a JWYD 4975), a stejně četné je i užití *gai* (JWYD 5054 a JWYD 5253).

se prosazuje užití již zmíněných *qi* 祈, „modlit se za něco“<sup>199</sup> a *shou* 受 (=授) „udělit někomu něco“,<sup>200</sup> a také zcela nová formulace se slovesem *jiang* 降 „seslat“, která je více než v polovině případů doplněna explicitním označením žadatele/příjemce zájmenem první osoby *yu* 余, tedy „mně“.<sup>201</sup> Z tohoto srovnání vyplývá, že Zhouští postupem časem zintenzivňovali své požadavky k předkům, a velice výrazným okamžikem se jeví právě přelom střední a pozdní doby Západní Zhou, kdy formulace žádosti doznává podstatných změn – z taktních proseb se stávají naléhavé žádosti a modlitby které, přestože asi značně formalizované, jsou naprosto explicitní a jasnou zprávou předkům: sešlete mi požehnání, nebo lépe:

懷受余爾黼福

„[necht] mi osobně udělíš Tvé pestré požehnání“.

(JWYD 0095)

Jak, a jestli vůbec tato změna v pojetí konceptu požehnání souvisí s rituální reformou, se neodvažujeme rozhodnout, tato malá analýza však může alespoň naznačit, jakou změnu mohly prodělat náboženské představy v době Západní Zhou. Spolu s těmito změnami se měnila i podoba obřadů k počtě předků. Jsme přesvědčeni, že odlišnosti ve formě i obsahu, které vykazují některé z *Zhouských hymnů*, jsou důsledkem změn v pojetí rituálu a dost možná i komplexnějších proměn v náboženských představách Zhouských.

---

<sup>199</sup> V JWYD se pro pozdní období vyskytuje devětkrát, jde o záznamy JWYD 0036, JWYD 0062, JWYD 0071, JWYD 0073, JWYD 1800, JWYD 3974, JWYD 3979, JWYD 5300 a JWYD 5308.

<sup>200</sup> Vyskytuje se celkem šestkrát: JWYD 0038, JWYD 0095, JWYD 4823, JWYD 4958, JWYD 5299 a JWYD 5396, z toho v prvních dvou případech je příjemce označen zájmenem první osoby *yu* 余 „já, mi“.

<sup>201</sup> Toto spojení se vyskytuje celkem čtrnáctkrát: JWYD 0042, JWYD 0072, JWYD 0092, JWYD 0093, JWYD 5261, JWYD 5399, a se zájmenem *yu* pak JWYD 0028, JWYD 0078, JWYD 0086, JWYD 0087, JWYD 0088, JWYD 0096, JWYD 4998 a JWYD 5045. Je zajímavé, že více než ve dvou třetinách případů nesou tento nápis bronzové zvony. Vedle žádosti o „seslání“ pak Zhouští žádali, aby mohli požehnání „projevit“ *xian* 見 (JWYD 0032 a JWYD 0095), nebo aby jim bylo „uštědřeno“ *ci* 賜 (JWYD 1801). Jelikož se spojení *jiang fu* 降福 vyskytuje na bronzích až v pozdní době Západní Zhou, chtělo by se říci, že tato musí být *terminem post quem* pro písně *Zhi jing* (Mao 274), *Feng nian* (Mao 279) a *You ke* (Mao 284). Z důvodů uvedených v úvodu práce tak ale neučiníme.

#### 4.4 politický vývoj v době pozdní Západní Zhou

Zintenzivnění žádostí o přízeň předků bylo možná logickým důsledkem vývoje v zhouské říši. Po smrti krále Yí nastoupil na trůn jeho syn Hu 胡, známý pod svým posmrtným jménem jako král Li 厲 (857/53-842/28). Dynastie Západní Zhou se téměř po celou dobu svého trvání potýkala s problémem přítomnosti nepřátelských kmenů ve svých hraničních oblastech na jihovýchodě a severozápadě. Za vlády krále Lia se však hrozba nepřátelské invaze stále mnohem palčivější, a útoky barbarů Dongyi 东夷 na východě a Huaiyi 淮夷 na jihovýchodě, ke kterým se přidal i vévoda z E 鄂, ještě nedávno poslušný spojenec královského domu, musela po porážce královských armád odrazit až vojska mocných lenních knížat.<sup>202</sup> Ve stejném čase se také vyostřuje konflikt s kmeny Xianyunů 獫狁 na severozápadě v klíčové oblasti nedaleko centra zhouského státu. V tradiční historiografii je král Li líčen jako „chtivý“ (hao li 好利<sup>203</sup>) tyran, proti jehož kruté vládě vystoupili obyvatelé hlavního města (guo ren 國人) s kritikou. Na tu však král odpověděl tvrdými represemi, po kterých nespokojený lid roku 841 př. n. l. povstal a král byl nucen uprchnout do Zhi 岐. Tento okamžik je prvním spolehlivým datem v celých čínských dějinách. Po dobu dalších čtrnácti let měl vládu jako regent zastávat jistý Gongbo He 共伯和,<sup>204</sup> dosazený aristokracií po dobu, než král Li v azylu zemřel. Li Feng (2006, 105-107) však v zajímavé diskuzi přichází s domněnkou, že Gongbo He měl významný vliv na politickém rozhodování již za vlády krále Li, a možná hrál důležitou roli v jeho odsunutí do exilu. Na jiném místě<sup>205</sup> pak poměrně přesvědčivě argumentuje, že král Li se vlastně pokoušel obnovit finanční zdroje královského domu tím, že zabíral půdu aristokracii, které

---

<sup>202</sup> Li (2006, 103).

<sup>203</sup> Viz Shiji (*Zhou benji*, *juan* 4, 106); Sima Qianovu rétoriku je standardně přebírána pro diskuze o vládě krále Li, viz Jian (1979, 49) či Fan (1964, 148).

<sup>204</sup> Sima Qian (*Shiji*, *Zhou benji*, *juan* 4, 153-154) uvádí, že poté, co byl král vyhnán, chopili se společného regentství vévoda Mu z Shao 召穆公 a vévoda Ding z Zhou 周定公, potomci slavných předků z doby založení zhouského státu, a vyhlásili panovnickou éru Gonghe 共和 „společná souladnost“. Tento pojem byl v moderní době přejat jako výraz pro „republiku“ (gongheguo 共和國). Na základě záznamu v *Zhushu jinian* (Li, 26, 154) a svědectví dalších pramenů však převládá názor, že se regentské vlády ujala jedna osoba, a to vévoda He z Gong (Gongbo He 共伯和). Pro souhrn pramenů vedoucích k této identifikaci viz Yang (2003, 841). Gonghe Bo bývá ztotožňován s postavou jistého Bo Hefu 伯穌父 známého z nápisu na bronzové nádobě (JWYD 5041). Toho dále Chen (2004a, 238-239) ztotožňuje s Shi Hefu 師穌父, jenž je aktérem záznamů na třech dalších nádobách (JWYD 5021, JWYD 5046 a JWYD 5052). Pro diskuzi na téma identifikace Gongbo He a Bo Hefu viz také Falkenhausen (1993a, 187-188).

<sup>205</sup> Li (2006, 130-134).

se podobné chování krále samozřejmě přičilo, a vše vyvrcholilo vzpourou aristokracie, vyhnáním krále a dosazením regenta za jeho mladého syna Jinga 靖.

Když král Li roku 827 př. n. l. zemřel, předal regent pokojně vládu jeho synovi, který nastoupil na trůn jako král Xuan 宣 (827/25-782). První polovina jeho dlouhé, šestačtyřicetileté vlády je považována za období zdárné restaurace královské moci a autority. Úspěšnými výboji proti Xianyunům zabezpečila královská vojska pod vedením generála Xi Jiaa 兮甲<sup>206</sup> region údolí řeky Wei,<sup>207</sup> tedy oblast královské domény, a podobně se prosadil v jižních oblastech v bojích proti kmenům Huaiyi, se kterými možná uzavřel nějaký druh mírové dohody.<sup>208</sup> Jedním z pojistných opatření bylo i přesunutí státu Shen 申 do oblasti Nanyangské pánve 南陽盆地 v jihozápadním Henanu 河南 jako posílení zhouské kontroly nad oblastí středního toku Dlouhé řeky.<sup>209</sup> Ve stejné době pak dochází k obnovení diplomatických kontaktů se vzdálenějšími regiony, jejichž zástupci se již po dlouhá léta nedostavovali na audienci na královském dvoře, a znovunavázání těchto vztahů je posíleno sňatkovou politikou.<sup>210</sup> Přestože král Xuan dokázal pomocí strategické politiky stabilizovat situaci v zemi, obnovit sílu královských vojsk a navrátit královskému domu ztracenou autoritu, ke konci jeho vlády utrpěly královské armády sérii porážek v bojích s kmeny Rongů 戎, které předznamenaly definitivní pád moci královského domu. Na začátku vlády krále Youa 幽 (781-771) zastával na královském dvoře významné politické a vojenské funkce jistý Huangfu 皇甫, který byl vlivnou politickou figurou již za vlády krále otce, a svou autoritu nyní uplatňoval i díky vysokému věku.<sup>211</sup> Mladý král se zřejmě snažil proti tomu dosadit do funkce své přívržence, a ve stejné době také podlehl

---

<sup>206</sup> Xi Jia je taky zmíněn v písni *Liu yue* (Mao 177), který zachycuje válku proti Xianyunům. Na nádobách se oběhuje také pod jménem Xibo Jifu 兮伯吉父 (viz Xi Jia-pan 兮甲盤 (JWYD 5410) a další (JWYD 4881, JWYD 3911)).

<sup>207</sup> Xianyunové byly zhouským protivníkem již ode dávna, pro rekonstrukci tohoto konfliktu viz Li (2006, 141-192). Válka se Xianyuny byla námětem písni *Cai wei* (Mao 167), *Chu ju* (Mao 168), *Liu yue* (Mao 177) a *Cai qi* (Mao 178).

<sup>208</sup> Li (2006, 136).

<sup>209</sup> Píseň *Chang wu* (Mao 263) zachycuje tažení krále při útoku na Xu 徐. V písni je jako generál zmíněn mimo jiné i Huangfu. V písni *Jiang Han* (Mao 262) jsou oslavovány vojenské úspěchy vévody z Shao na jihu. Obě události jsou zaznamenány v *Zhushu jinian* (Xuan, 6, 155), mělo k nim tedy dojít roku 822 př. n. l. Píseň *Song gao* (Mao 259) opěvuje přesunutí státu Shen do Nanyangské pánve; k tomuto okamžiku došlo podle *Zhushu jinian* (Xuan, 7, 155) roku 821 př. n. l.

<sup>210</sup> Li (2006, 138). Píseň *Han yi* (Mao 260) opěvuje návštěvu vévody z Han 韓 a následně jeho svatbu.

<sup>211</sup> Li (2006, 204) soudí, že mu muselo být v této době kolem sedmdesáti let. Huangfu je nám znám z množství nápisů na bronzových nádobách, ale kromě toho i z písni *Chang wu* (Mao 259), a také z písni *Shi yue zhi jiao* (Mao 193), kde vystupuje proti králi.

vlivu své vedlejší manželky Bao Si 褒姒, údajně překrásné ženy, kterou měl získat na usmířenou po dobytí státečku Bao 褒 od tamního vládce.

Dění na královském dvoře se v první polovině Youovy vlády patrně neslo ve znamení boje o moc mezi králem a starými úředníky, kteří sloužili již jeho otci. Vše vyvrcholilo tím, že Huangfu byl penzionován a poslán na východ země. Bez jeho podpory ztratila vliv i první králova manželka, královna z Shen 申后, jejíž syn a právoplatný nástupce trůnu princ Yijiu 宜臼 musel nedlouho poté utéci do exilu, který našel v rodišti své matky. Vítězství královny kliky přineslo bezesporu upevnění jeho moci a došlo k reorganizaci vlády a jmenování králových přívrženců do důležitých pozic.<sup>212</sup> Novým korunním princem byl jmenován Bo Fu 伯服, syn Bao Si, kterému v té době nemohlo být více než čtyři roky.<sup>213</sup> Vévoda z Shen, nyní ochránce prince Yijia, ale především zájmů svého rodu, se poté obrátil na stát Zeng 鄩 a kmen Západních Rongů (Xirong 西戎), a uzavřel s nimi spojenectví. Král You, zřejmě ze strachu z hrozícího nebezpečí, svolal roku 771 př. n. l. lenní knížata k přísežné konferenci *meng* 盟, první v čínských dějinách, kde mu měly aristokratické rody přísahat poslušnost. Poté královská vojska zaútočila na Shen,<sup>214</sup> spojené armády ale útok odrazily, a poté dobyly zhouské hlavní město. Král You a Bo Fu byli zabiti Západními Rongy, hlavní město vypleněno a údolí řeky Wei, pravlast zhouského lidu, která byla po téměř 300 let němým svědkem vzestupu a pádu panovnického domu Zhou, bylo rozvráceno. Vzhledem k tomu, že nad touto oblastí se vznášelo permanentní nebezpečí v podobě útoku okolních kmenů, byl královský dvůr přesunut do města Luoyi v Centrální planině, a princ Yijiu byl ustaven jako král Ping 平王 (770-720). Tímto přesunem se ale uzavřela významná kapitola čínských dějin, známá jako Západní Zhou. Královský dům Zhou už nikdy neobnovil svou bývalou slávu, a politická autorita s konečnou platností přešla do rukou jednotlivých aristokratických rodů, jejichž neustále soupeření určovalo charakter následujícího období Chunqiu (770-453 př. n. l.).

---

<sup>212</sup> Některé okamžiky boje o moc, který v této době probíhal, jsou zachyceny v oddílu *Malé ódy Knihy písní*; jde o písně *Jie nan shan* (Mao 191), *Zheng yue* (Mao 192) a *Shi yue zhi jiao* (Mao 193), povzdechtem nad dobovou situací je také píseň *Yu wu zheng* (Mao 194).

<sup>213</sup> Li (2006, 214).

<sup>214</sup> Li (2006, 221-228) lokalizuje toto Shen na severozápad od zhouského centra, jde tedy o tzv. Západní Shen odlišné od toho které bylo přesunuto do Nanyangské pánve za krále Xuanu.

## 5. *Velké ódy a historie domu Zhou*

### 5.1 charakteristika písní oddílu *Velké ódy*

Pokud bylo obtížné rozhodnout, do jakého období je možné datovat vznik skladeb z oddílu *Zhouských hymnů*, některé skladby oddílu *Velkých ód* (Da ya 大雅) je možné datovat velice přesně.<sup>215</sup> Množství postav, jejichž historicitu nově dokládají archeologické nálezy bronzových nádob s nápisy, nám pomáhá přesněji propojit písně s historickým kontextem a tak i nahlédnout pozadí vzniku těchto ód. Toto propojení ale zároveň vyvolává ještě více otázek než tradiční předmluvy k písním školy Mao. Tradičně jsou *Velké ódy* považovány za oslavné písně doprovázející bankety, které následovaly po obřadech obětí předkům. Tyto bankety (yan 燕/宴) byly jakousi paralelou k chrámovým obětem. Zatímco tam se pořádala hostina pro duchy zemřelých předků, na banketu hodovali vykonavatelé obřadů a jejich smrtelní hosté. Tyto bankety však nebyly samoúčelnou bujarou pitkou, i ony byly součástí rituálního procesu, při kterém měly být posíleny a potvrzeny hierarchické vztahy mezi pořadatelem, v tomto případě králem, a ostatními mužskými příslušníky rodové linie a aristokracie.<sup>216</sup> O původu těchto banketů nevíme mnoho,<sup>217</sup> z jazykových charakteristik *Velkých ód* a událostí, které zmiňují, je ale patrné, že tyto písně nevznikly dříve než koncem střední doby Západní Zhou, a je možné, že doprovázení banketů těmito písněmi bylo také jednou z novinek přijatých během rituální reformy. Zřejmě i tyto písně byly součástí větších představení kombinujících ještě hudbu a tanec. Mimo bankety následující po obětech předkům pak zřejmě ódy doprovázely i jiné příležitosti,<sup>218</sup> jako například diplomatická setkání, obřady pokrytí hlavy čapkou na znamení uvedení chlapců mezi dospělé (tzv. čepení), bankety zasvěcené lukostřelbě nebo možná i výše uvedené pověřovací obřady. Avšak zcela jistě ne všechny *Velké ódy* doprovázely tyto události. Podobně jako oddíl *Zhouských hymnů*, i oddíl *Velkých ód* je velice nesourodým souborem písní. Je těžké si představit, že po dokončení obřadů předkům, kteří zajisté obdrželi zprávu o úspěších svých následníků, se přítomní přesouvali do banketní síně za doprovodu písně

---

<sup>215</sup> Například píseň *Song gao* (Mao 259) zachycuje události, které se podle *Zhushu jinian* (Xuan, 6, 155) měly odehrát roku 822 př. n. l.

<sup>216</sup> Falkenhausen (1993a, 150).

<sup>217</sup> Chen (2009b, 4-9) rekonstruuje podobu oslavného rituálu *yin zhi* 飲至, který se snad svým charakterem mohl takovým banketům blížit.

<sup>218</sup> Kern (2000, 98-99).

*Sang rou* (Mao 257).<sup>219</sup> Původ a hlavně funkce těchto kritických skladeb je nám neznámá. Zde je třeba upozornit na skutečnost, že vlastně celá *Kniha písní* je až dodatečně sestavenou antologií,<sup>220</sup> což zákonitě implikuje, že nejde o všechny písně té doby, ale o jejich výběr, který se musel nějakým způsobem a za nějakým účelem uskutečnit.<sup>221</sup> Není vyloučeno, že roli v tomto procesu hrály aristokratické rody, které získaly na moci po pádu dynastie. Jak jsme viděli, nesla se druhá polovina vlády západozhouských králů v duchu bojů centra s regionální aristokracií a rivalit politiků na dvoře. Pád dynastie byl vítězstvím jedné takové frakce, a nepřekvapí tedy, že mohly být uchovány písně, které podle všeho vystupují s kritikou samotného krále či některých vyšších státních hodnostářů. Vedle toho se dochovaly písně, které oslavují úspěchy jednotlivých rodů v podobném stylu, který známe z bronzových nádob. Proč se dochovaly písně právě těchto rodů, nevíme, ale svou roli bude jistě hrát vliv, který měly na konci doby Západní Zhou, ale možná ještě více pak na začátku doby *Chunqiu*.

Z hlediska literárních dějin je důležité, že se v této době objevují první autorské literární skladby v čínských dějinách. Některé z *Velkých ód* zcela otevřeně promlouvají v první osobě, a některé skladby nesou i jméno svého autora.<sup>222</sup> Zatímco *Zhouské hymny* nelze považovat za skutečné historické skladby, mnohé z *Velkých ód* lze považovat za umělecké líčení historických událostí, a tedy za historické skladby v pravém slova smyslu. Vznik historických skladeb tedy souvisí se změnou recipientů písní: historie nebyla prezentována duchům předků, ale smrtelným účastníkům obřadů a následných banquetů. Z čeho pramenil požadavek na vznik historických skladeb, a jakým způsobem v nich byla prezentována historie Zhouského domu?

---

<sup>219</sup> V kritické písni se mimo jiné praví: 亂生不夷, 靡國不泯. 民靡有黎, 具禍以燼. 於乎有哀! 國步斯頻. „Chaos roste a neklidní se, není země, která by nezanikala. Lid není početný; všichni jsou sžiháni neštěstím. Ach běda! Chod země je kritický.“ Pro glosy viz Karlgren (1964, G965 a G966).

<sup>220</sup> Podle záznamu v *Zuo zhuanu* (Xiang 29, 1161-1164) byly wuskému princovi Ji Zhaovi zazpívány téměř všechny oddíly dnešní *Knihy písní* (chybí jen *Nápěvy z Cao* 曹風). Tato událost je datována do roku 544 př. n. l., můžeme tedy soudit, že nejpozději v polovině 6. stol. př. n. l. nabyla *Kniha písní* podobu, jejíž hanskou rekonstrukci dnes máme k dispozici. První její písně ale vznikaly již čtyři sta let před tímto datem.

<sup>221</sup> Tradičně je edice písní připisována Konfuciovi, nicméně pro tuto teorii neexistují spolehlivé podklady.

<sup>222</sup> Kern (2007, 55) podává přehled skladeb z *Knihy písní*, kdy se autor zmiňuje o své osobě. Jak správně upozorňuje, nikde se explicitně neuvádí, že by autor píseň napsal - i v případě písní *Song gao* (Mao 259) a *Zheng min* (Mao 260), viz také dále; v nich Jifu 吉甫 pouze „provedl recitaci“ (zuo song 作誦). Kdyby ovšem píseň neexistovala v psané formě v době svého vzniku, asi by se po generaci ústní tradice neudržela právě zmínka, že píseň recitoval Jifu. Mimo to *song* 誦 je zaměnitelné se *song* 頌, a výraz *zuo song* 作頌 už by mohl značit sepsání skladby. Píseň se však neřadí mezi hymny *song*, ale mezi ódy *ya*. Jestli bylo toto dělení striktně dodržováno i za dynastie Západní Zhou ale nevíme. Důležitost psaní při přenosu *Písní* obhajuje velmi přesvědčivě proti některým skeptickým hlasům zastávajícím orální tradici Shaughnessy (2009).



Právě zde je velmi důležité uvědomit si historickou situaci pozdní doby Západní Zhou, kterou jsme si představili výše. Bylo to období velice nestabilní: král Li byl donucen opustit hlavní město, a místo něj vládl regent dosazený z řad aristokracie. Po něm nastoupil král Xuan, který sice obnovil královskou autoritu, ale lze se domnívat, že se nedokázal vymanit zcela z vlivu mocných rodů a dvorských úředníků. O to se pokusil král You, a výsledkem byl pád celé dynastie. *Velké ódy* tedy doprovázely banket v dobách, kdy královská moc nutně potřebovala jakýkoliv doklad své legitimacy a svrchovanosti. Chrám předků nebyl omezen pouze na obětní obřady, byl také místem konání sekulárních ceremonií. Tato jeho role pak výrazně stoupá od střední doby Západní Zhou, kdy se v chrámu odehrávaly nesčetné pověřovací obřady, které byly později zaznamenány na bronzových nádobách. Dochází tedy k významnému propojení náboženské a administrativní funkce chrámu předků.<sup>223</sup> Výběr tohoto místa nebyl náhodný – šlo o místo, které představovalo spojení se slavnou minulostí a Nebesy; protějšek Nebes na zemi pak symbolicky rozšiřoval jejich Mandát na své poddané.<sup>224</sup> Toto místo jistě dodávalo královým příkazům váhu, avšak už samotný fakt, že svou autoritu potřeboval tímto způsobem posilovat, svědčí o postupném poklesu přirozeného respektu ke královské moci.

## 5.2 funkce historie – příklad písně *Huang yi* 皇矣 (Mao 241)

Pokud v tomto kontextu čteme oslavné písně z oddílu *Velkých ód*, vyvstává velmi zřetelně jejich nová funkce, a to funkce legitimační. Písně nejsou určeny předkům, které by měly oslavovat a výměnou za to by měli potomci obdržet požehnání. Tyto písně jsou určeny panovníkovi na straně jedné, a jeho hostům z aristokratických rodin na straně druhé; jim byly představovány dlouhé dějiny domu Zhou, velké skutky králů, kteří převzali Mandát Nebes, a náklonnost, které se jim při tom dostávalo ze strany Shangdiho a Nebes. Představením této slavné minulosti byla posilována pozice současného krále a legitimizována jeho moc. Na příkladu písně *Huang yi* (Mao 241)<sup>225</sup> si ukážeme, jakou formou byla prezentována historie domu Zhou:

---

<sup>223</sup> Kern (2009, 160).

<sup>224</sup> Kern (2009, 164).

<sup>225</sup> Předmluva Mao k písni říká: 《皇矣》, 美周也。天監代殷, 莫若周。周世世修德, 莫若文王。„*Huang yi*, velebí Zhou. Nebesa viděla, že [ve věci] nahrazení Yinů se nikdo nevyrovná Zhouským. Zhouští po generace a generace opatrovali charismatickou sílu *de*, [ale] nikdo se nevyrovná králi Wenovi.“

皇矣上帝	Ó, jak vznešený je Shangdi,
臨下有赫	majestátně shlíží dolů.
監觀四方	Přehlédl a naslouchal čtyřem světovým stranám
求民之莫	[aby] dosáhl klidu pro lid. <sup>226</sup>
維此二國	Pokud jde o tyto dvě země, <sup>227</sup>
其政不獲	jejich vláda nebyla úspěšná. <sup>228</sup>
維彼四國	Pokud jde o státy čtyř [světových stran],
爰究爰度	tam hledal, tam hodnotil,
上帝耆之	Shangdi proti nim vystoupil, <sup>229</sup>
憎其式廓	protivíc si jejich výstřednost.
乃眷西顧	A tak se rozhlédl a pohlédl k západu,
此維與宅	a tam to bylo, kde udělil [lidem] obydlí.
作之屏之	Pokáceli je, odstranili je,
其菑其翳	ty [stojící] soušky, ty [spadané] soušky, <sup>230</sup>
脩之平之	prořezali je, srovnali je,
其灌其柵	ty křoviny, ty stromy <i>li</i> ,
啟之辟之	zpřístupnili je, projasnili je, <sup>231</sup>
其櫓其柵	ty tamaryšky, ty stromky <i>ju</i> ,
攘之剔之	odklidili je, ořazali je,
其廩其柘	ty moruše, ty stromy <i>zhe</i> ,
帝遷明德	[Shang]di přenesl jasnou charismatickou sílu <i>de</i> ,
串夷載路	a obyčeje a pravidla se staly velkolepými, <sup>232</sup>

<sup>226</sup> *Mo* 莫 zde stojí pro *mo* 嘆 „uklidnit“, viz Karlgren (1964, G819).

<sup>227</sup> Tradičně vykládáno jako dynastie Xia a Shang.

<sup>228</sup> Karlgren nekomentuje. Slovo *huo* 獲 se ve významu „být úspěšný, povést se“ objevuje například v *Zuozhuanu* (Xuan 12, 830).

<sup>229</sup> Pro význam slova *qi* 耆 „zaútočit, napadnout“ viz *Zuozhuan* (Xuan 12, 726), tento výklad však není zcela jistý. Karlgren (1964, G820) po dlouhé diskuzi identifikuje *qi* s *zhi* 底 „usadit, založit“, takový význam ale příliš nezapadá do kontextu písně.

<sup>230</sup> Zde je třeba přiznat, že je překlad těchto dvou veršů silně ovlivněn tematikou veršů následujících. Pro podrobný rozbor viz Karlgren (1964, G821-G822).

<sup>231</sup> Doslova „otevřeli je“; zde je při překladu potřeba nechat pracovat představivost.

<sup>232</sup> Velmi problematická pasáž. Následujeme Karlgrena (1964, G824), který dokládá, že *chuan* 串 stojí pro *guan* 貫 „praktikovat, obyčej“, dále *yi* 夷 stojí pro *yi* 彝 „pravidla“ a *lu* 路 znamená „velký“. Jeho argumentace je přesvědčivá. Srovnej pasáž v překladu Stephena Owena (2001, 306): „the Guanyi tribes were laid down“, neboli „kmeny Guanyi byly poraženy“.

天立厥配	Nebesa ustavila svůj protějšek,
受命既固	udělila Mandát a upevnila ho. <sup>233</sup>
帝省其山	[Shang]di prohlédl tu horu,
柞棫斯拔	vykořenil duby a stromy <i>yu</i> ,
松柏斯兌	odstranil borovice a cypřiše,
帝作邦作對	[Shang]di založil stát a svůj protějšek
自大伯王季	počínaje Taibo a Wang Jim.
維此王季	Pokud jde o tohoto Wang Jiho,
因心則友	byl ze srdce přátelský,
則友其兄	a tak byl přátelský ke svým bratrům,
則篤其慶	a tak posílil své štěstí.
載錫之光	Tak mu byla udělena jasnost,
受祿無喪	a obdržel blaženost, kterou neztratil,
奄有四方	a široce si podmanil čtyři světové strany.
維此王季	Pokud jde o tohoto Wang Jiho, <sup>234</sup>
帝度其心	[Shang]di si poměřil jeho nitro:
貌其德音	usebraný byl zvuk jeho charismatické síly <i>de</i> , <sup>235</sup>
其德克明	a jeho charismatická síla <i>de</i> se mohla rozjasnit.
克明克類	Byl schopen stát se jasným, stát se dobrým, <sup>236</sup>
克長克君	stát se vůdcem, stát se vládcem,
王此大邦	a vládnout této velké zemi.
克順克比	Byl schopen vstřícnosti a přizpůsobivosti,
比于文王	a [i ostatní] se přizpůsobili králi Wenovi
其德靡悔	a jeho charismatická síla <i>de</i> nezavdala k lítosti.
既受帝祉	Poté, co obdržel od [Shang]diho velkou štěstěnu,
施于孫子	rozšířil ji na své vnuky a syny.

<sup>233</sup> Zde *shou* 受 odpovídá lépe čtení *shou* 授 „udělit“.

<sup>234</sup> Karlgren (1964, G828) upozorňuje, že „Wang Ji“ je zde zřejmě chybou za „Wen wang 文王“, neboť o Wang Jim se již hovořilo, a právě král Wen začíná vystupovat v této části. To pak potvrzují i texty jako je *Zuozhuan* (Zhao 28, 1495) nebo komentář *Písní* školy Han, které v této pasáži mají „Wen wang“ namísto „Wang Ji“.

<sup>235</sup> *Mo* 貌 zde podle komentátorů stojí pro *he* 貉, které je vykládáno jako „klidný, usazený“.

<sup>236</sup> Pro identifikaci *lei* 類 jako „dobrý“ viz Karlgren (1964, G830).

帝謂文王	[Shang]di řekl králi Wenovi:
無然畔援	„Nebud' takto zahálčivý, <sup>237</sup>
無然歆羨	nedopřávej takto svým touhám!“
誕先登于岸	A tak nejprve vystoupil na břeh [a uviděl]:
密人不恭	Lidé z Mi nejsou uctiví
敢距大邦	a odvažují se protivit se velké zemi,
侵阮徂共	vpadli do Ruan a vytáhli proti Gong.
王赫斯怒	Král se majestátně rozhněval,
爰整其旅	a tak sešikoval svá vojska,
以按徂旅	a aby je zastavil, vytáhl do Ju, <sup>238</sup>
以篤周祜	aby posílil ochranu [Nebes] pro Zhou
以對于天下	a aby se stal [jejich] protějškem v Podnebesí. <sup>239</sup>
依其在京	Pevně usazen byl v hlavním městě;
侵自阮疆	když vpadli od hranic s Ruan,
陟我高岡	vystoupali na naše vysoké vrchy,
無矢我陵	ale nemohli se seřadit na našich kopcích,
我陵我阿	na našich kopcích, na našich úbočích,
無飲我泉	nemohli popít z našich pramenů,
我泉我池	z našich pramenů, z našich tůní.
度其鮮原	[Král] se usadil v té svěží planině, <sup>240</sup>
居岐之陽	a usídlil se jižně od hory Qi,
在渭之將	podél toku řeky Wei,
萬邦之方	a byl vzorem pro deset tisíc zemí,
下民之王	králem poddaného lidu.

<sup>237</sup> Karlgren (1964, G832) vykládá *pan yuan* 畔援 jako *ban huan* 伴奩, „zahálčivý, uvolněný“.

<sup>238</sup> Podle všeho je zde druhé *lǐ* chybou za název státu Ju 莒, viz Karlgren (1964, G834).

<sup>239</sup> Karlgren (1950, 195) překládá jako „aby odpověděl na přání celého světa“, to jest, aby vyslyšel přání celého světa stát se králem. Vzhledem ke kontextu předchozího verše, kdy je zmiňována „Nebeská ochrana“ *hu* 祐 se domníváme, že je náš překlad věrnější. Viz také poznámka 121.

<sup>240</sup> *Du* 度 zde stojí pro *zhai* 宅 „usadit se“, viz Karlgren (1964, G838).

帝謂文王	[Shang]di řekl králi Wenovi:
予懷明德	„Chovám [v mysli tvou] jasnou charismatickou sílu <i>de</i> , <sup>241</sup>
不大聲以色	přes svůj věhlas ji nedáváš na odiv, <sup>242</sup>
不長夏以革	přes svou velkolepost ji neměníš, <sup>243</sup>
不識不知	bez učení, bez vědomostí, <sup>244</sup>
順帝之則	podřizuješ se zákonům [Shang]diho.“
帝謂文王	[Shang]di řekl králi Wenovi:
詢爾仇方	„Porad' se se svými druhy,
同爾兄弟	sjednot' své bratry,
以爾鉤援	použij své háky, své žebříky, <sup>245</sup>
與爾臨衝	a své kryty a beranidla, <sup>246</sup>
以伐崇墉	a zaútoč na hradby Chong.“
臨衝閑閑	Ohromné byly kryty a beranidla,
崇墉言言	vysoké byly hradby Chong.
執訊連連	Zajatci v mžiku tvořily zástupy, <sup>247</sup>
攸馘安安	a s vši vážností je s'tali,

<sup>241</sup> *Kongzi shilun* 孔子詩論, text do nedávné doby neznámé komentátorské tradice *Písní*, vrhá nové světlo na čtení tohoto verše. Autorství krátkého spisu, který na bambusových pružcích získalo roku 1994 Šanghajské muzeum, je někdy připisováno Konfuciovi, avšak pravděpodobně je produktem učení některého z jeho žáků či pozdější; konečná edice textu je odhadována na začátek 4. stol. př. n. l., viz Chen (2004, 36-37). Z tohoto důvodu je možné považovat útržky citací *Písní*, které se v porušeném textu zachovaly, za věrnější verzi *Písní*, než je verze školy Mao. Ta se kompletní dochovala v díle učence Zheng Xuana (127-200) *Mao Shi zhuan jian* 毛詩傳箋 z doby Východní Han, tedy z doby o nějakých více než 500 let pozdější. V textu *Kongzi shilun* nacházíme útržek z písně *Huang yi* (Mao 241), který zní: *huai er ming de* 懷爾明德[德] „Chovám v mysli tvou jasnou charismatickou sílu *de*“. Verze školy Mao oproti tomu praví: *yu huai ming de* 予懷明德 „Já chovám [v mysli] jasnou charismatickou sílu *de*“. Tento verš má být promluvou Shangdiho ke králi Wenovi, a tak lépe než jeho nekonkrétní prohlášení „Já chovám [v mysli] jasnou charismatickou sílu *de*“ do kontextu písně zapadá „Chovám [v mysli] *tvou* jasnou charismatickou sílu *de*“. Jde o zajímavou ukázkou toho, jaký dopad na podobu *Písní* měl jejich několikasetletý přenos do doby, než byla definitivně kanonizována. Zajímavou studií v tomto směru je YWJK, který zaznamenává všechny dochované varianty *Písní* z archeologických nálezů 20. století. Pro píseň *Huangyi* (Mao 241) viz YWJK, 310-313. Pro text *Kongzi shilun* viz Chen (2004b, 257-272).

<sup>242</sup> Srovnej výklad *se* 色 v Zádrapa (2011, 441-442).

<sup>243</sup> Zde následujeme tradiční komentáře, které vykládají *xia* 夏 jako *da* 大 „velkolepý“.

<sup>244</sup> Tzn. s jakousi přirozeností; paralelu bychom mohli nalézt v dnešním výrazu *buzhi bujue* 不知不覺, „nevědomky“.

<sup>245</sup> Tzn. zařízení na zdolávání hradeb. Pro identifikaci *yuan* 援 jako žebříku *ti* 梯 viz Karlgren (1964, G843).

<sup>246</sup> Jde evidentně o obléhací stroje. *Lin* 臨, „být nablízku“, bylo zřejmě zařízením, které umožňovalo bezpečně se přiblížit k hradbám, tedy šlo o jakýsi mobilní kryt.

<sup>247</sup> *Xun* 訊 je zde zřejmě chybou za *xun* 迅, „rychle“. Komentátoři berou *xun* 訊 v jeho významu „ptát se“, celý verš by měl tedy smysl zhruba: „(Ti, na které se ptali=) Nahlášení zajatci tvořili zástupy“. Náš překlad v podstatě vystihuje ten samý význam. Karlgren nekomentuje.

是類是禡	je nabídli k obětem <i>lei</i> , k obětem <i>ma</i> , <sup>248</sup>
是致是附	je předložili, je přidali [k dalším obětem],
四方以無侮	a mezi čtyřmi světovými stranami nebylo, kdo by byl ponížen.
臨衝芾芾	Četné byly kryty a beranidla, <sup>249</sup>
崇墉仡仡	silné byly hradby Chong,
是伐是肆	zaútočili na ně, popravili je,
是絕是忽	vyhubili je, vyhladili je,
四方以無拂	a mezi čtyřmi světovými stranami nebylo, kdo by se nepodvolil.

*Huang yi* (Mao 241)

Když tedy Shangdi viděl, že vládci té doby nejsou dostatečně dobří, přenesl svou charismatickou sílu *de* a vybral si nové protějšky v předcích rodu Zhou, kterým pomohl se stavbou sídelního města. Všechny činy, které posléze Zhouští vykonali, měly posvěcení Shangdiho, který králi Wenovi osobně radil, co má dělat. Historie domu Zhou je tedy propojena s nadpřirozenou pomocí Shangdiho. Skutečnost, že si osobně vybral Zhou a spolupracoval s velkými předky, dodává Zhouským jakousi auru výlučnosti; ta tedy byla odvozena z historie, ale cílena byla právě na současnost. Král Wen není oslavován proto, že by mu Zhouští chtěli vzdát nějaké vyšší pocty vně chrám předků. Je oslavován proto, že je symbolem královské moci. Je to král Wen, kdo obdržel Mandát Nebes, a svou vládou ukázal správnou cestu generacím svých následníků. Právě odkazem na tuto nezpochybnitelnou autoritu minulosti mohla být posílena vážnost královského rodu. Velké činy slavných předků a neustálé připomínání faktu, že to byli předkové krále, kteří převzali Mandát Nebes, sloužily jako legitimizační prvek vlády současného krále v době, kdy jeho moc slábla. Historie má tedy legitimizační funkci.

---

<sup>248</sup> *Lei* 類 zde evidentně stojí pro *lei* 禡, druh oběti. Karlgren po rozboru komenářů uzavírá, že *lei* je obětí Shangdimu, která byla konána v hlavním městě, a *ma* je obětí, která proběhla ještě v místě bitvy, viz Karlgren (1964, G845).

<sup>249</sup> Karlgren (1964, G847) překládá *fu fu* 芾芾 jako „velký“, rostlinná symbolika vyplývající z použití znaku *fu* 芾 (třebaže je zde asi jen zvukomalebné) ale naznačuje spíše množství.

## 5.3 funkce historie v dalších písních oddílu *Velké ódy*

### 5.3.1 oslavné písně

Ve *Velkých ódách* se také setkáváme s více či méně podrobnou genealogií rodu Zhou.<sup>250</sup> Těžko si představit, že by král říše, jejíž chod byl podmíněn včasným a správným vykonáváním rituální komunikace se zemřelými předky, neznal tyto příběhy. Obraz minulosti je určen ostatním přítomným, které zpravuje o pradávném původu vládnoucího rodu a připomíná převzetí Mandátu. Každé další připomenutí předků jen posiluje toto vědomí. Čím dále do minulosti lze vystopovat kořeny rodu, tím je větší jeho legitimita a prestiž. Tak se v oslavných písních setkáváme s připomenutím velkých postav předdynastických dějin, jako byli Gugong Danfu 古公亶父, Gong Liu 公劉, Wang Ji 王季 a další, až je cesta k počátku dějin domu Zhou zakončena zakladatelským mýtem. Okamžikem zrození Hou Jiho 后稷, bájného zakladatele rodu, se rodí i cesta k převzetí Mandátu Nebes. Právě tyto historické skladby pevně ukotvují pozici rodu v dějinách a usazují ho pevně v kulturním kontextu, a dodávají mu na vážnosti.

Velmi důležitým motivem *Velkých ód* je Mandát Nebes, a především jeho změna. Zhouové se netají tím, že Mandát nevlastnili vždycky, ale jak jsme viděli v písni *Huang yi* (Mao 241), byl jim udělen nejvyšším božstvem Shangdim proto, že vláda dynastie Shang nesplňovala jeho představy. Píseň *Wen wang* (Mao 235) je tradičně považována za oslavu krále Wena, a logicky je pozornost zaměřována na jeho činy. Předmluva Mao říká:

《文王》，文王受命作周也。

*Wen wang*, [o tom jak] král Wen obdržel mandát a založil Zhou.

Píseň má však evidentně jiné poselství:

文王在上	Král Wen je na výšinách,
於昭于天	ó, zářivý je na Nebesích.

---

<sup>250</sup> Jde například o písně *Song gao* (Mao 259), *Zheng min* (Mao 260), *Han yi* (Mao 261), či *Jiang Han* (Mao 262).

周雖舊邦	Byť je Zhou stát starobylý,
其命維新	jeho Mandát nový jest.
有周不顯	Nejvýše zářné je Zhou,
帝命不時	což Mandát [Shang]diho nepřišel ve správný čas?
文王陟降	Král Wen vystupuje a sestupuje,
在帝左右	a je po levici a pravici [Shang]diho.
...	...
假哉天命	Velký, ach, je Mandát Nebes! <sup>251</sup>
有商孫子	Vnukové a synové Shangů,
商之孫子	Shangští vnukové a synové,
其麗不億	cožpak jich nebyly statisíce? <sup>252</sup>
上帝既命	Ale Shangdi již [udělil] Mandát,
侯于周服	a tak se podrobili Zhouským. <sup>253</sup>
侯服于周	Podrobili se Zhouským;
天命靡常	Mandát Nebes není věčný!
...	...
殷之未喪師	Když ještě Yin neztratilo své armády,
克配上帝	mohlo být protějškem Shangdiho.
宜鑒于殷	Zhlédni se v zrcadle Yin,
駿命不易	velký Mandát není lehké [udržet].
命之不易	Když není lehké Mandát [udržet],
無遏爾躬	ať nezanikne s tvou osobou!
宣昭義問	Nech zářit svou skvělou slávu, <sup>254</sup>
有虞殷自天	Yu a Yin [obdrželi od] Nebes [Mandát], <sup>255</sup>
上天之載	ale podpora vysokých Nebes
無聲無臭	nemá zvuku, nemá zápachu.

<sup>251</sup> Komentátoři vykládají *jia* 假 jako *da* 大, „velký“; toto čtení je podle Karlgrena (1964, G758) dobře atestované.

<sup>252</sup> Komentátoři vykládají *li* 麗 jako chybu za *shu* 數 „počet“.

<sup>253</sup> *Hou* 侯 často stojí pro *wei* 維, viz Karlgren (G760).

<sup>254</sup> Karlgren (1964, G765) vysvětluje podle komentátorů *yi wen* 義問 jako *shan wen* 善聞, „dobrá sláva“.

<sup>255</sup> Yu 虞 zde má být údajně dynastie, která předcházela ještě dynastii Xia 夏, nebo stojí pro legendárního panovníka Shuna 舜, známého také jako Yu Shun 虞舜. Pro diskuzi viz Karlgren (1964, G766).



儀刑文王	Učiň svým vzorem krále Wena, <sup>256</sup>
萬邦作孚	a deset tisíc zemí se podvolí.

*Wen wang* (Mao 235)

Toto poselství je zcela jasně vystiženo veršem „zhlédni se v zrcadle Yin“ (yi jian yu yin 宜鑒于殷) Komu je však určeno, je těžké rozhodnout. Píseň oslavuje ducha zemřelého krále Wena, který prodlévá na Nebesích a sestupuje na zem ke svým potomkům. Nabádavá dikce vzbuzuje pochybnosti, že by byla určena králi v přítomnosti lenních knížat; není ale evidentně určena ani lenním knížatům, neboť promluva je směřována ke králi, což je patrné především z fráze „ať nezanikne s tvou osobou“ (wu e er gong 無遏爾躬). Nabízí se, že píseň zněla po nástupnickém obřadu při uvedení nového krále na trůn, čemuž by mohl nasvědčovat i fakt, že se v písni opakuje motiv známý již z hymnu *Jing zhi* (Mao 288), kde se praví: „Mandát není lehké [udržet], och!“ (ming bu yi zai 命不易哉). Tento hymnus, jak jsme viděli, měl doprovázet nástupnické obřady v chrámu předků. Pro nás ale otázka funkce této písně není ani tolik důležitá, neboť role, kterou zde plní historie, je zřejmá: je příkladem dobrého i špatného. Na jedné straně popisuje chování krále Wena, které si mají pokolení jeho následníků vzít za vzor. Na druhé straně však výstražně hlásí, že není lehké Mandát Nebes udržet, a nabádá k poučení z osudu dynastie Shang. Podobná exemplifikace osudu Shangů je patrná i v písni *Da ming* (Mao 236):

明明在下	Jasně zářící na vše dole,
赫赫在上	majestátná na výšinách:
天難忱斯	na Nebesa je těžko spoléhat,
不易維王	být králem není lehké.
天位殷適	Potomkům Shangů na trůně Nebes
使不挾四方	nebylo dáno obsáhnout vše mezi čtyřmi světovými stranami.

...

*Da ming* (Mao 236)<sup>257</sup>

<sup>256</sup> Yi 儀 zde stojí pro yi 宜, „být vhodný“, které se v písni objevuje již výše.

<sup>257</sup> Předmluva Mao k písni *Da ming* (Mao 236) praví: 《大明》, 文王有明德, 故天復命武王也. „*Da ming*, [o tom jak] král Wen měl zářnou sílu *de*, a tak Nebesa opět udělila Mandát králi Wu.“

Historický osud Shangů je tedy předváděn jako odstrašující a varovný příklad. Historie jako příklad je přítomna i v dalších písních:

...

肆成人有德	A tak když dospěl, měl charismatickou sílu <i>de</i> ,
小子有造	[již] mladý dosáhl úspěchů.
古人之無斁	Lidé starých dob byli neúnavní,
譽髦斯士	věhlasní a vybraní to mužové.

*Si zhai* (Mao 240)<sup>258</sup>

...

其在于今	Dnes však,
興迷亂于政	pozvedáš zmatky a nepořádek ve vládě,
顛覆厥德	podvracíš svou charismatickou sílu <i>de</i> ,
荒湛于酒	a utápíš se v kvašeném moku,
女雖湛樂從	ty se utápíš v požitcích,
弗念厥紹	nemyslíš na své pokračovatele,
罔敷求先王	neusiluješ o [cestu] dávných králů
克共明刑	abys se mohl držet jejich jasného vzoru.

*Yi* (Mao 256)<sup>259</sup>

V písních sledující počátky zhouského lidu do minulosti je úloha historie, jak bylo řečeno výše, zřejmá. Poeticky ztvárněné představení dávných počátků a (do jisté míry) umělecké vykreslení dlouhé kontinuální linie, na jejímž počátku jsou dávní králové a rodoví vůdci, nebo dokonce sám polobožský Hou Ji, a na jejímž konci stojí současný král, muselo být působivým dokreslením situace poté, co královští hosté v chrámu předků přihlíželi poutavému představení určenému těmto dávným předkům, zahrnujícím tanec, zpěv, hudbu, rituální proslovy a obětní akty. Když na vlastní oči shlédli tento akt svrchovanosti a posvěcení vlády ze strany duchů slavných předků, jehož pompéznost

---

<sup>258</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《思齊》，文王所以聖也. „*Si zhai*, o tom, díky čemu se stal král Wen svrchovaně moudrým.

<sup>259</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《抑》，衛武公刺厲王，亦以自警也. „*Yi*; vévoda z Wei kritizuje krále Li, a sám sebe tím varuje.“

dotvářely vystavené mohutné bronzové nádoby, odebrali se k banketu, kde zněly melodie doprovázené vyzpíváním velkých činů předků královského rodu nebo písně oslavující samotného krále. Pro znovunabytí autority a obhájení legitimacy své vlády před silícími aristokraty nemohli na tomto poli zhouští králové udělat více. O důležitosti, kterou pro zhouské znamenaly obětní obřady, a také o důležitosti kontinuity rodu, kterou se snažili neustále, vlastně s každým opakováním obřadu, připomínat, svědčí i závěr písně *Sheng min* (Mao 245), která zachycuje zakladatelský mýtus domu Zhou:<sup>260</sup>

...

誕我祀如何	Jaké jsou naše oběti?
...	...
卬盛于豆	Plníme [obětiny] do nádob <i>dou</i> ,
于豆于登	do nádob <i>dou</i> , do nádob <i>deng</i> ,
其香始升	když jejich vůně začne stoupat,
上帝居歆	Shangdi si v tom libuje.
胡臭亶時	Prostupující vůně je opravdu skvělá. <sup>261</sup>
后稷肇祀	Hou Ji zahájil oběti,
庶無罪悔	a mezi lidem není, kdo by měl pocit viny či lítosti
以迄于今	po celou dobu až dodnes.

*Sheng min* (Mao 245)<sup>262</sup>

Oběti jsou svrchovaným nástrojem legitimizace moci přítomných králů, a to právě díky tomu, že se zakládají v historii. Legitimita obětí podle všeho stejně jako legitimita královského rodu má svůj původ v minulosti. Je zajímavé, že nestačí pouze písně *per se* jakožto vzor správné vlády; tato připomínka se objevuje explicitně vyřčená a pečlivě formulovaná:

...

<sup>260</sup> Píseň *Sheng min* (Mao 245) je předmětem podrobné a podnětné diskuze několika autorů v Yu et al. (2000, 11-40), nebudeme se jí zde proto podrobněji věnovat.

<sup>261</sup> Karlgren (1964, G553) podle Ma Ruichena glosuje *hu* 胡 jako *da* 大, „velký“, *dan* 亶 jako *cheng* 誠, „opravdu“ a *shi* 時 jako *shan* 善, „dobrý“, viz Ma (1989, 887).

<sup>262</sup> Přemluva Mao k písni praví: 《生民》, 尊祖也。后稷生於姜嫄, 文、武之功起於后稷, 故推以配天焉。 „*Sheng min*, [vyjadřuje] ústu k předkům. Hou Ji se narodil z Jiang Yuan, a úspěchy králů Wena a Wu počaly s Hou Jim, a tak byl vybrán, aby se stal protějškem Nebes.“

千祿百福	Tisícerou blaženost a steré požehnání,
子孫千億	tisíce a statisíce vnuků!
穆穆皇皇	Majestátný a vznešený,
宜君宜王	je vhodným pánem, vhodným králem,
不愆不忘	nechybuje, nezapomíná,
率由舊章	a řídí se vzory starých dob. <sup>263</sup>

...

*Jia le* (Mao 249)<sup>264</sup>

Slib návaznosti na vzory z minulosti známe již ze starších *Zhouských hymnů*, kde byl jako základní požadavek implicitně přítomen v téměř každé skladbě. Tento požadavek je platný i zde: pokud budou obřady prováděny s patřičnou náležitostí, kontinuita bude zajištěna.

...

鳧鷖在渚	Divoké kachny na soutoku řek.
公尸來燕來宗	Impersonátor přišel na hostinu, přišel do chrámu,
既燕于宗	když hoduje v chrámu,
福祿攸降	požehnání a blaženost jsou seslány.
公尸燕飲	Impersonátor hoduje a pije,
福祿來崇	požehnání a blaženost přichází v hojnosti.
鳧鷖在亶	Divoké kachny ve strži.
公尸來止熏熏	Impersonátor přichází omámen, <sup>265</sup>
旨酒欣欣	těší se z dobrého kvašeného moku,
燔炙芬芬	voňavé jsou pečené a pražené [obětiny].
公尸燕飲	Impersonátor hoduje a pije,

<sup>263</sup> Zhang 章 zde mlže být jak ve významu „vzor“, tak „zákon“. V podstatě jde o totéž: Tím, že se řídí zákony starých dob, se řídí starými vzory.

<sup>264</sup> Komentář Mao k písni praví: 《假樂》, 嘉成王也. „*Jia le*, to je oslava krále Chenga.“

<sup>265</sup> Pro toto čtení viz Karlgren (1964, G894).

無有後艱

nebudou žádné další potíže.

*Fu yi* (Mao 248)<sup>266</sup>

Zhouští ale věděli, že existuje ještě důležitější faktor udržení kontinuity rodové linie, a tím jsou samozřejmě potomci. Nutnost reprodukce, základní a chtě nechtě jediný imperativ živé přírody, byla v zhouském světě možná mnohem zřetelnější než dnes. Zajištění rodové linie a následnictví bylo nejdůležitějším úkolem vládnoucího rodu. Aby mohla být pamatována minulost, musel být zajištěn její přenos i do budoucnosti.

...

其類維何

Co je jejich dobrem?<sup>267</sup>

室家之壺

Ty pěšiny kolem domova.<sup>268</sup>

君子萬年

Ať je pánovi na deset tisíc let,

永錫祚胤

na věky dáno požehnané potomstvo.

其胤維何

Jaké je to potomstvo?

天被爾祿

Nebesa Tě zahrnují blažeností,

君子萬年

ať je pánovi na deset tisíc let

景命有僕

dáno velkého Mandátu a následnictva.<sup>269</sup>

其僕維何

Jaké je to následnictvo?

釐爾女士

Bude ti dáno dcer a chlapců.

釐爾女士

Bude ti dáno dcer a chlapců,

從以孫子

a je budou následovat vnukové a synové.

*Ji zui* (Mao 247)<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> Přemluva Mao k písni praví: 《鳧鷖》, 守成也. 大平之君子, 能持盈守成, 神祇祖考安樂之也. „*Fu yi*, [to je] o udržení úspěchů. Ušlechtilý muž v době míru dokázal vytrvat a plně udržet úspěchy [předků], a božstva a duchové předků tím byli potěšeni.“

<sup>267</sup> Podle komentářů *lei* 類 znamená *shan* 善 „dobrý“, Karlgren rozvíjí jako „být správné kategorie“, tedy „dobrý“, viz Karlgren (1964, G830).

<sup>268</sup> Asi značí odkaz a úspěchy předků.

<sup>269</sup> Pro tuto interpretaci viz Karlgren (1964, G890). Pro identifikaci *li* 釐 jako *yu* 予, „dát“ viz *ibidem*.

<sup>270</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《既醉》, 大平也. 醉酒飽德, 人有士君子之行焉. „*Ji zui*, [to je] nejzazší mír. Opilí kvašeným mokem a nasycení charismatickou silou *de* mají lidé chování čestných a ušlechtilých mužů.“

Je mimo rámec této práce podrobně představit obsah všech oslavných písní, které zachycují historické události. Pro diskuzi o roli, kterou historie v písních hrála, to však není ani nezbytné, neboť prezentace historie v těchto písních vychází ze stejného požadavku, a plní stejnou roli. Písně, které jsme si představili, spojuje společný rys, a tím je minulost. Oslavují velké krále minulosti a slavné zakladatele rodu, a činí z nich téměř zbožštělé bytosti, vzory správné vlády a dobrého chování, kulturní hrdiny. Právě tento idealizovaný obraz o dynastii Západní Zhou a jejích králích přebírá Konfucius ke konci doby *Chunqiu*, když konstatuje, že „následuje Zhouské“, jak jsme si uvedli na začátku této práce. Je paradoxní, že obraz doby panování těchto králů byl vytvořen a posílen v době jejich slabých následníků. Právě jejich slabá autorita, vyžadující si všemožnou legitimaci pokračování jejich vlády, zapříčinila vznik skladeb připomínajících slavnou minulost a idealizujících její obraz.

### 5.3.2 kritické písně a písně opěvující aristokratické rody

Vedle oslavných písní ale nacházíme mezi *Velkými ódami* písně kritické. Podle tradičních předmluv jsou tyto písně kritikou králů Lia a Youa. Je otázkou, z jakého důvodu by byly tyto kritické písně zachovány a posléze zařazeny po bok *Zhouských hymnů* a královských ód. Oběma králům je společné, že způsobem své vlády a politickými rozhodnutí zapříčinili násilnou reakci aristokracie. Král Li byl vyhnán, král You byl zavražděn na útěku z hlavního města. Pokud jde o krále Lia, podle školy Mao jsou mu určeny kritické písně *Min lao* (Mao 253), *Ban* (Mao 254), *Dang* (Mao 255), *Yi* (Mao 256), a *Sang rou* (Mao 257). Král Li po vyhnání z hlavního města dožil v Zhi, a jakožto svému nejbližšímu předkovi mu ale zákonitě obětoval jeho syn, král Xuan. Podle dokladů na bronzových nádobách mu byl, po vzoru předchozích králů, vystaven i vlastní chrám.<sup>271</sup> I kdybychom připustili krajní myšlenku, že králi byla předložena píseň kritická k jeho osobě, buď by král kritiku přijal, a poučil se z ní, a nebyl by důvod ho vyhánět z města, nebo ji přijal a nepoučil se z ní, v kterémžto případě by však nebyl důvod píseň uchovávat, neboť by to byla historicky bezvýznamná skladba, anebo ji nepřijal a autora potrestal. S tím, jaké legendy o králi Liovi panují, je poměrně snadné uvěřit, že se vystoupit s kritikou k němu

---

<sup>271</sup> Pro představení vlivného pojednání na téma královských chrámů od čínského historika Tang Lana 唐蘭 (1901-1979) viz Kern (2009, 158-160).

odvážil jen málokdo.<sup>272</sup> Pokud tedy jde o kritiku směřovanou ke králi Liovi, je pravděpodobné, že mu nebyla prezentována přímo. Spíše se tento autorský produkt některého z aristokratů či úředníků uchoval jako literární skladba jistého politického významu. Je třeba vidět, že v pozdní době Západní Zhou zcela evidentně převládla na zhouském dvoře jednotná politická frakce. Po vyhnání krále Lia, jehož snaha o posílení královské moci se zkřížila se zájmy aristokracie, byl dosazen regent Gongbo He, avšak významnou roli v této době hrál tradičně vévoda Mu z Shao 召穆公. Stejná frakce si udržela moc po celou dobu vlády krále Xuana, který byl na trůn dosazen po smrti jeho otce ve vyhnanství. Když se pak vliv těchto rodů na královském dvoře pokusil zmenšit král You, se zlou se potázal a vítězství opět slavily stejné rody, které sesadili krále Lia před sedmdesáti lety. Není proto náhodou, že se mezi *Velkými ódami* dochovaly písně jako *Jiang Han* (Mao 262), která formou velice podobnou nápisům na bronzových nádobách<sup>273</sup> oslavuje zásluhy jistého Hua z Shao 召虎, což není nikdo jiný než vévoda Mu z Shao. Stejná osoba pak figuruje i v písni *Song gao* (Mao 259), která oslavuje přesunutí státu Shen 申 do Nanyangské pánve roku 821 př. n. l.,<sup>274</sup> a vévoda z Shao 召公 je zmiňován i v písni *Shao min* (Mao 265), i když zde jde podle všeho o odkaz k vévodovi Shiovi z Shao, strýce krále Chenga z počátku dynastie. Nicméně je patrné, že tradice rodu Shao byla hrála při přenosu písní důležitou roli, a to asi díky politické moci, kterou rod disponoval v kritické době kolem pádu dynastie. Lze se domnívat, že některé z dochovaných *Písní* mají svůj původ právě v soukromých tradicích podobných rodů.<sup>275</sup> Zde vyvstává otázka, jakou funkci tyto písně plnily. U skladeb kritických se možná jednalo o soukromé skladby příslušníků rodů, ale například skladby *Song gao* (Mao 259) nebo *Zheng min* (Mao 260) naznačují, že

<sup>272</sup> Že úředníci raději volili cestu nepřímé kritiky, dokládá i píseň *Ban* (Mao 254), jejímž terčem jsou dvorští úředníci, ale nepřímo je tím kritizován král. Viz CHAC, 335. Ukázkami nápaditějších technik skryté kritiky jsou pak písně *Dang* (Mao 255) nebo *Yun Han* (Mao 258).

<sup>273</sup> Některým podobností mezi nápisy na bronzových nádobách a některými z *Velkých ód* se zabývá Shaughnessy (2009, 5-13). Konkrétně jde o zmiňovanou píseň *Jiang Han* (Mao 262), a o píseň *Xia wu* (Mao 243), u níž Shaughnessy přichází s originálním návrhem, že je záznamem oslavujícím vévodu z Ying 應侯.

<sup>274</sup> Pro dataci viz Li (2006, 137). Zde vystupuje jako Shaobo 召伯, starší z Shao. Jak je pro dynastii Západní Zhou zvykem, jedna osoba se vyskytuje pod několika jmény: v případě Shaobo Hu 召伯虎 je Shao jménem léna, bo je označení pořadí mezi syny, a Hu je vlastní jméno (ming 名). Jeho aristokratický titul byl vévoda, gong 公, a tak mohl být za svého života označován jako Shao Hu (Hu z Shao), Shaobo (Starší z Shao), nebo Shao gong (vévoda z Shao), druhé a třetí pojmenování pak mohlo být doplněno o vlastní jméno Hu. Po smrti mu byl pak udělen posmrtný titul Mu 穆, a tak je v historických pramenech označován nejčastěji jako Shao Mu gong, vévoda Mu z Shao. Pro stručné uvedení do problematiky vlastních jmen za dynastie Zhou viz Falkenhausen (1993a, 185-186).

<sup>275</sup> Vedle zmíněných rodů Shao a Shen pak mezi *Velkými ódami* nacházíme písně oslavující události kolem týkající se rodu Han (*Han yi*, Mao 261), a taky píseň věnovanou osobě jménem Zhong Shanfu 仲山甫 (*Zheng min*, Mao 260), který byl králem vyslán na misi do Qi.

byly z pověření krále zkomponovány a slavnostně předány příslušným osobám. Právě tyto dvě skladby zaznamenávají svého autora:

...

吉甫作誦	Jifu provedl recitaci,
其詩孔碩	jeho píseň <i>shi</i> je velmi nádherná, <sup>276</sup>
其風肆好	její nápěv je okázalý a pěkný,
以贈申伯	a věnoval ji vévodovi z Shen.

*Song gao* (Mao 259)<sup>277</sup>

...

吉甫作誦	Jifu provedl recitaci,
穆如清風	majestátný je ten svěží nápěv. <sup>278</sup>
仲山甫永懷	Zhong Shanfu je v neustálých obavách,
以慰其心	[písni] utěším jeho nitro.

*Zheng min* (Mao 260)<sup>279</sup>

Autor, který sám sebe označuje jako Jifu 吉甫, není nikdo jiný než výše zmíněný generál Xi Jia 兮甲.<sup>280</sup> Jakou úlohu hrálo toto věnování písni lenním knížatům v kontextu dvorského rituálu, jak vysokou poctou tu znamenalo, a jakými pravidly se toto udílení řídilo, jsou otázky, které by si zasloužily další pozornost. Zároveň ale ukazují na důležitost, kterou psaná literární kompozice hrála již v této době.

Komu však byla v některých případech určena kritika písně, je otázkou. Píseň *Min lao* (Mao 253) je údajně jednou z kritik krále Lia. Samotný text písně však této interpretaci

---

<sup>276</sup> Zde spolu s ódou *Juan e* (Mao 252) jde o první výskyt slova *shi* 詩 v písemných pramenech vůbec.

<sup>277</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《崧高》, 尹吉甫美宣王也。天下復平, 能建國親諸侯, 褒賞申伯焉。„*Song gao*, Yin Jifu velebí krále Xuana. Podnebesí opět dosáhlo míru, byl schopen budovat stát a sblížit se s lenními knížaty, a jako chválu udělil [píseň] vévodovi z Shen.“

<sup>278</sup> Viz Karlgren (1965, G757).

<sup>279</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《烝民》, 尹吉甫美宣王也。任賢使能, 周室中興焉。„*Zheng min*, Yin Jifu velebí krále Xuana. Pověřoval moudré a využívat schopné, dům Zhou s ním začal znovu vzkvétat.“

<sup>280</sup> Známý také jako Xibo Jifu 兮伯吉父. Postavy Xi Jia a Xibo Jifu byly přesvědčivě ztotožněny na základě nápisu na nádobě Xi Jia pan 兮甲盤 (JWYD 5410). Znaky fu 甫 a fu 父 byly před sjednocením systému písma za dynastie Qin volně zaměnitelné, jak uvádějí například komentáře Mao ke *Knize písni*; výše zmíněného Zhong Shanfu je tedy možné označit i jako Zhong Shanfu 仲山父. Xibo Jifuovy vojenské zásluhy jsou zmíněny v písni *Liu yue* (Mao 177).



nenapovídá, neboť hovoří o králi ve třetí osobě, a předmět dobře míněných rad je někdo jiný:

...

柔遠能邇

Bud' mírný ke vzdáleným a velkorysý k blízkým,<sup>281</sup>

以定我王

aby náš král dosáhl klidu.

...

...

戎雖小子

Přestože jsi malý chlapec,

而式弘大

tvá úloha je rozsáhlá a obrovská,

...

...

王欲玉女

Král tě chce mít jako nefrit,

是用大諫

proto dělám toto velké pokárání.

*Min lao* (Mao 253)<sup>282</sup>

Při čtení této písně je těžké ubránit se myšlence, že šlo o píseň věnovanou následníku trůnu, královu synu; pokud by píseň byla opravdu z doby krále Li, je možné, že vznikla v době jeho vyhnanství, a královskému synu ji předložil sám regent či některý z dvorských úředníků. K těmto čistým spekulacím je ještě možné dodat, že se píseň *Min lao* (Mao 253) by nutně nemusela být jedinou takovou písní mezi *Velkými ódami*.

Zajímavým způsobem napomenutí a zároveň využití historických událostí jako varování je příklad písně *Dang* (Mao 255), která sice na oko popisuje kritiku krále Wena adresovanou vládě dynastie Shang, závěr písně však prozrazuje, že kritika není určena panovníkům minulosti, ale těm současným. Na počátku dynastie byla porážka Shangů oslavována jako zásadní předěl v dějinách, a tematizována v tanci *Da wu* doprovázeným obřadními zpěvy. Na konci dynastie slouží jejich porážka jako memento pro panovníka: na jedné straně jsou opěvovány činy králů zakladatelů Wena a Wua, ale nyní jsou důležití více jako vzor konkrétních vlastností a činů, tedy jako ideál hodný následování. Oslavování krále Wena nebylo již určeno králi Wenovi, aby za ně seslal požehnání, ale jeho potomkům

---

<sup>281</sup> *Neng* 能 se zde objevuje ve významu „být dobrý k někomu“; toto použití známe také například z *Knihy dokumentů*, kapitoly *Kang gao* 康誥. Spojení *rou yuan neng er* je jedním z nejstarších čínských ustálených výrazů *chengyu* 成語, objevuje se již na bronzovém talíři *Lai-pan* 逨盤 z doby krále Xuana, nalezeném roku 2003 v provincii Shaanxi. Pro podrobnosti viz *Wenwu* 文物, 6/2003, s. 16-27.

<sup>282</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《民勞》, 召穆公刺厲王也. „*Min lao*, vévoda Mu z Shao kritizuje krále Li.“

aby se snažili na něj navázat, a dalším účastníkům banketů, aby k těmto potomkům uchovali svůj respekt. Na druhé straně pak vyvstává silný varovný prvek, kdy je osud Shangů předkládán jako varování před historickou katastrofou, která se ovšem může opakovat.

文王曰咨	Král Wen pravil: „Běda!
咨女殷商	Běda vám Shangové!
匪上帝不時	Není to tak, že Shangdi není dobrý. <sup>283</sup>
殷不用舊	Yinové neužívají [způsobů] starých dob,
雖無老成人	ale byť již není těch starých svrchovaných lidí,
尚有典刑	stále máme jejich zákonů a vzorů,
曾是莫聽	ale nikdo jich neposlouchal,
大命以傾	a tak se veliký Mandát zhroutil.“
文王曰咨	Král Wen pravil: „Běda!
咨女殷商	Běda vám Shangové!
人亦有言	Lidé mají rčení:
顛沛之揭	„Když vztyčíš spadlý vyvrácený strom, <sup>284</sup>
枝葉未有害	jeho větve a listy jsou bez újmy,
本實先撥	ale jeho kořeny budou přerušeny jako první.““
殷鑒不遠	Zrcadlo Yinů není daleko –
在夏后之世	v době potomků dynastie Xia.
<i>Dang</i> (Mao 255) <sup>285</sup>	

Ukázali jsme si, že historie měla v ódách, které byly prezentovány na královském dvoře, funkci spojení s minulostí, vyzdvižení návaznosti na ní a opakovaným zdůrazňováním této návaznosti pak legitimizaci přítomnosti. Podle starých vzorů pak měla být zajištěna její kontinuita i v budoucnosti. Toto spojení tří dimenzí – minulosti,

<sup>283</sup> Zde *shi* 時 stojí pro *shi* 是, „správný“.

<sup>284</sup> Zde *pei* 沛 stojí pro *ba* 拔, „vytrhnout“, v následujícím verši pak *bo* 撥 pro *jue* 絕, viz Karlgren (1964, G944).

<sup>285</sup> Přemluva Mao k písni praví: 《蕩》, 召穆公傷周室大壞也. 厲王無道, 天下蕩蕩, 無綱紀文章, 故作是詩也. „Dang; vévoda Mu z Shao byl raněn tím, jak velmi špatný byl dům Zhou. Král Li neměl správnou cestu *Dao*, Podnebesí bylo nevázané bez zákonů a pořádku, a proto složil tuto píseň.“

současnosti, a budoucnosti – je přítomné již ve starých skladbách *Zhouských hymnů*. V nich je však přítomnost minulosti implicitní, minulost samotná je základním předpokladem obřadu, neboť právě na ni se obrací obřadní hymny, které jsou v podstatě zprávami potomků, se kterými se obracejí na své předky. Zcela opačný směr komunikace je vlastní *Velkým ódám*. Nepromlouvají zde sice sami předkové, ale jejich odkaz, který jakoby promlouval k potomkům v přítomnosti. Proto také v pojetí historie v samotných písních dochází k dramatickému posunu k explicitě nejvyššího stupně: není nic, co by nebylo řečeno. Pokud měly obřadní hymny zajistit požehnání generacím zhouských králů, *Velké ódy* měly zajistit, aby tito králové mohli vůbec obřady, při kterých by o požehnání žádali, vykonávat. Podle všeho ale nebyl ideál minulosti pouze politickým nástrojem. V době politické nestability a nejistoty zdá se sílily povzdechy nad starými časy. Obrat k slavné minulosti, konfrontované s krušnou realitou přítomnosti, byl asi všeobecně rozšířeným patosem doby pozdní Západní Zhou.

...

維昔之富                      To bohatství dávných dob,

不如時                      nebylo nad něj!

維今之疚                      Ta tíseň doby dnešní,

不如茲                      není jí rovno.

...

...

昔先王受命                      Kdysi, když dávní králové obdrželi Mandát,

有如召公                      byli lidé jako vévoda z Shao.

日辟國百里                      Denně se země rozrůstala o stovky *li*,

今也日蹙國百里                      a nyní, denně je o stovky *li* změnšována.

於乎哀哉                      Ach, běda!

維今之人                      Lidé dnešní doby!

不尚有舊                      Již není [vzoru] dob starých.<sup>286</sup>

*Shao min* (Mao 265)<sup>287</sup>

<sup>286</sup> Při zmínce o vzoru starých dob není od věci připomenout si české překladatelské počiny věnované *Knize písní*. Jako vůbec první skladba z *Knihy písní* byla do češtiny převedena Karlem Jaromírem Erbenem (1811-1870) píseň *Jiang Zhongzi* (Mao 76), viz Häringová (1989). Antologie nebyla do češtiny nikdy přeložena ve své úplnosti, a tak doposud nepřekonaným počinem zůstává překlad oddílu *Guo feng* z přelomu 19. a 20. století (Dvořák, Vrchlický 1898 a 1912), u jehož vzniku stála spolupráce zakladatele české orientalistiky Rudolfa Dvořáka (1860-1920) s velkým českým básníkem Jaroslavem Vrchlickým (1853-1912). Překlad je

## 6. Závěr

Po porážce Shangů převzali zhouští vládci rituální povinnosti plynoucí z role králů. Převzali rituály od svých předchůdců, upravili je a dále rozvinuli. Mezi těmito rituály zaujímaly nejdůležitější místo obřady k počtě předků. Již za dynastie Shang byly doprovázeny hudbou a tancem, a nejenom tomu bylo i za Západních Zhouů. Tyto obřady byly dost možná doprovázeny i zpěvem, nemůžeme ale rozhodnout, zda hymny, které se nám dochovaly dodnes v *Knize písní*, jsou autentickými zpěvy z prvních let dynastie. Pravděpodobnější se zdá být tvrzení, že jsou o něco málo pozdějšího data, nicméně podle všech jazykových charakteristik se jeví zcela nepochybné, že nejstarší části oddílu Zhouských hymnů mohly vznikat již od rané doby Západní Zhou.

Stejně jako v rituálu, jehož byly součástí, hrála i v hymnech samotných důležitou roli historie. Uvedli jsme si, že rituál je aktem připomínání si minulosti. Je modelován podle vzorů z historie, a s každým jeho provedením a opakováním se zvyšuje naděje na jeho zachování a opakování v budoucnu, a s tím i naděje na uchování kulturní identity rodu. Rituál tedy propojoval tři časové entity: minulost, přítomnost, a budoucnost. Toto propojení je pak zrcadleno právě ve skladbách Zhouských hymnů: obrací se na minulost, opěvují ji, konstatují převzetí odkazu minulosti, a slibují zachování jejích vzorů i do budoucna. V hymnech se o historických událostech nehovoří explicitně, implicitně je však historie obsažena v každém z nich.

S postupem času se ale forma rituálu zásadně mění, o čemž svědčí především změny ve velikosti a dekoru bronzových nádob. Důraz je nyní podle všeho kladen na jednotu, okázalost a prezentaci moci. Tomu napovídají i některé mladší skladby z oddílu *Zhouských hymnů*, podle kterých je patrné, že dochází k významné změně perspektivy, a

---

doplňen poměrně bohatým poznámkovým aparátem, díl první je navíc uveden představením *Knihy písní* z pera Rudolfa Dvořáka. *Písně* ve svých výběrech neopomněl ani Bohumil Mathesius (1888-1952), viz Mathesius (1988), avšak v celých jeho třech sbírkách se dostalo místo pouze několika málo písním. Mnohem větší pozornost věnuje *Písním* Zlata Černá (1982) ve vysokoškolských skriptech, kdy překládá čtrnáct písní oddílu *Guofeng* a jednu z oddílu *Da ya* (*Sheng min*, Mao 245). Polovinu ze svého útlého výběru vyčlenil pro *Písně* Jaromír Vochala (1987). Několik písní nacházíme i v antologii Ferdinanda Stočese (2004) a také ve zcela novém překladu Van Gulikovy (2009) knihy od Jana a Karoliny Beranových.

<sup>287</sup> Předmluva Mao k písni praví: 《召旻》, 凡伯刺幽王大壞也。旻, 閔也, 閔天下無如召公之臣也。 „*Shao min*, vévoda z Fan kritizuje velikou špatnost krále You. *Min*, to je litovat. Lituje Podnebesí, že v něm není poddaných, jako byl vévoda z Shao.“

důraz je kladen více na popis rituálu, než na rituální komunikaci samotnou. Propojení minulosti, současnosti a budoucnosti je v nich ale nadále zachováno.

S jakousi sekularizací rituálu pak souvisí i rozvoj oslavných písní *Velkých ód*, které začínají ve stejné době, kdy dochází ke změnám v rituálu, doprovázet královské bankety. Nejdůležitějším posunem oproti obřadním hymnům je změna cílového recipienta písní – již nejsou určeny duchům zemřelých předků, ale živým účastníkům banketů, tedy králi a jeho hostům. Těmto příjemcům je pak ve skladbách prezentováno již explicitní a detailní líčení historie domu Zhou, a historie zde získává novou funkci, a to připomenutí slavné historie královského rodu, a oslavu dávných i současných králů. Proč ale bylo nutné tyto skvělé okamžiky minulosti připomínat?

Královská moc v této době výrazně oslabila. S neschopností rozšiřovat dále území své říše, a současně s nekončící povinností odměňovat zásluhy aristokratů, zřejmě také oslabovala královská pokladna, a to právě na úkor stále mocnějších aristokratických rodů. S růstem moci aristokracie, která, jak jsme viděli, především v pozdním období Západní Zhou byla schopná prosadit své zájmy na dvoře stále silněji, bylo stále těžší projevovat královskou autoritu. Explicitní prezentace slavné historie, odkaz na ni a připomenutí návaznosti současných králů a velké panovníky minulosti, společně s přizváním zástupců aristokracie k okázalým rituálům, mohlo být cestou, jak tuto prestiž obnovit. Historie zde tedy plní legitimační funkci.

Avšak minulost neplnila pouze tuto funkci. Ukázali jsme si, že zároveň sloužila jako vzor správné vlády, ale také jako výstraha a varování připomenutím osudu dynastie Shang. Historie je zde explicitně zmiňována jako zrcadlo vlády. Právě v době pozdní Západní Zhou se v písních množí zmínky o králích Wenovi a Wu, opěvují se jejich činy a jsou idealizovaným vzorem hodným následování. Je paradoxní, že tato zářivá aura králů Wena a Wu vzniká právě v dobách, kdy se na trůně střídali jejich slabší následníci.

Představa o ideální minulosti ale ke konci doby Západní Zhou sílila. V kritických písních se setkáváme s povzdechem nad starými časy a ideálními vzory vzdálené minulosti. Je zřejmé, že se na konci dynastie Západní Zhou, stejně jako v Konfuciově době, historie stala místem, ke kterému se obracely zraky obyvatel říše sužované politickými nepokoji a na pokraji rozvratu.

Skladby *Knihy písní* však nezachycují historii domu Zhou pouze svým obsahem. Naše práce se snažila ukázat, že historie dynastie Západní Zhou se vepsala i do charakteru těchto písní, které změnou své formy odrážejí změny v rituálu i v politických vztazích doby Západní Zhou. Celkově jde tedy charakterizovat pojetí historie v nejstarších oddílech *Knihy písní* jako přechod od její implicitní přítomnosti k její explicitní prezentaci.

## 7. Literatura

Assmann, Jan (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

Baxter, William H. (1991). "Zhou and Han Phonology in the Shijing". In Boltz, William G., Shapiro, Michael C. (ed.). *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, s. 1-34.

Baxter, William H. (1992). *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Behr, Wolfgang (1996). "Reimende Bronzeinschriften und die Entstehung der chinesischen Endreimdichtung". Disertační práce. Frankfurt: J. W. Goethe-Universität.

Boltz, William G. (1993). "Notes on the Reconstruction of Old Chinese". In *Oriens Extremus*, vol. 36, n. 2, s. 185-207.

Couvreur, Séraphin (přel.), (1966). *Cheu king*. [S. l.]: Editions Kuangchi Press.

Černá, Zlata (přel.), (1982). „Š‘t‘ing, Kniha písní“. In Preuss, Karel (ed.). *Chrestomatie k dějinám starověku. Díl 1, Texty k dějinám Číny a Indie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, s. 13-32.

David S. Nivison, David S. (1983). "The dates of Western Chou". In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, no. 43, s. 481-580.

Dobson, W. A. C. H. (1959). *Late Archaic Chinese: A Grammatical Study*. Toronto: University of Toronto Press.

Dobson, W. A. C. H. (1962). *Early Archaic Chinese: a descriptive grammar*. Toronto: University of Toronto Press.

Dobson, W. A. C. H. (1964). "Linguistic Evidence and the Dating of the Book of Songs." In *T'oung Pao*, 1964, vol. 51, livre 4-5, s. 322-334.

Dobson, W. A. C. H. (1968). *The Language of the Book of Songs*. Toronto: University of Toronto Press.

Durrant, Stephen W. (1995). *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York Press.

Dvořák, Rudolf, Vrchlický, Jaroslav (přel.), (1897). *Ši-kingu dílu prvního kniha I.-VI.* Praha: J. Otto.

Dvořák, Rudolf, Vrchlický, Jaroslav (přel.), (1912). *Ši-king. Dílu prvního kniha VII.-XV.* Praha: J. Otto.

Falkenhausen, Lothar von (1993a). "Issues in Western Zhou Studies". In *Early China*, 1993, no. 18, s. 139-226.

Falkenhausen, Lothar von (1993b). *Suspended Music: Chime-bells in the Culture of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.

Falkenhausen, Lothar von (1996). "The Concept of Wen in the Ancient Chinese Ancestral Cult". In *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, vol. 18, s. 1-22.

Falkenhausen, Lothar von (1999). "Late Western Zhou Taste" In *Études chinoises*, vol. XVIII, n. 1-2, s. 143-178.

Fan Wenlan 范文瀾 (1964). *Zhongguo tongshi jianbian. Xiudingben di yi bian*. 中國通史簡編. 修訂本第一編. Beijing: Renmin chubanshe.

Fu Sinian 傅斯年 (2004). *Shijing jiangyi gao* 詩經講義稿. Beijing: Renmin daxue chubanshe.



Gao, Zhixi (1992). "Shang and Zhou Period Musical Instruments from Southern China." In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 55, no. 2., s. 262-271.

Guo Moruo 郭沫若 (2007). *Zhongguo gudai shehui yanjiu* 中國古代社會研究. Beijing: Zhongguo Huaqiao chubanshe.

Hacker, Edward, Moore, Steve, Patsco, Lorrain (2002). *I Ching: An Annotated Bibliography*. New York: Routledge.

Han Gaonian 韓高年 (2006). *Lisu yishi yu xian Qin shige yanbian* 禮俗儀式與先秦詩歌演變. Beijing: Zhonghua shuju.

*Hanji dianzi wenxuan* 漢籍電子文選. Academia Sinica (Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院), [databáze online]. Dostupné z: [<http://dbo.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>].

Häringová, Jarmila (1989). „První tlumočitelé čínské poezie v Čechách“. In *Nový Orient*, roč. 44, č. 6, příl. s. 1-4.

Hightower, James Robert (1948). "The Han-shih wai-chuan and the San chia shih." In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3-4/1948, s. 241-310.

Huadong shifan daxue Zhongguo wenzi yanjiu yu yingyong zhongxin 華東師範大學中國文字研究與應用中心 (ed.), (2001). *Jinwen yinde. Yin Shang Xi Zhou juan* 金文引得. 殷商西周卷. Nanning: Guangxi jiaoyu chubanshe.

Huang Huaixin 黃懷信 (ed.), (1995). *Yi Zhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Chang, Jung-Im (2009). "Grammatical Changes Reflected in the Chapters 'Yaodian' 堯典 and 'Gaoyao mo' 皋陶謨 in Shangshu 尚書 and Relevant Chapters in Shiji 史記". In

*Proceedings of the 21st North American Conference on Chinese Linguistics (NACCL-21)*, vol. 1., s. 196-208.

Chen Mengjia 陳夢家 (1945). *Xi Zhou niandai kao* 西周年代考. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

Chen Mengjia 陳夢家 (2004a). *Xi Zhou tongqi duandai* 西周銅器斷代. Beijing: Zhonghua shuju.

Chen Tongsheng 陳桐生 (2004b). *Kongzi shilun yanjiu* 孔子詩論研究. Beijing: Zhonghua shuju.

Chen Zhi (2004). "From Exclusive Xia to Inclusive Zhu-Xia: The Conceptualisation of Chinese Identity in Early China". In *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 14, s. 185-205.

Chen Zhi 陳致 (2009a). *Cong liyihua dao shisuhua: Shijing de xingcheng* 从禮儀化到世俗化: 《詩經》的形成. Přeložili Wu Yangxiang 吳仰湘, Huang Ziyong 黃梓勇, Xu Jingzhao 許景昭. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Chen Zhi (2009b). "The Rite of Yinzhì (Drinking Celebration) and Poems Recorded on the Tsinghua Bamboo Slips". Paper presented at *International Symposium on Excavated Manuscripts and the Interpretation of the Book of Odes*, The University of Chicago, 12. September 2009, s. 1-23.

Chen, Shih-Hsiang (1974). "The Shih-ching: Its Significance in Chinese Literary History and Poetics". In Birch, Cyril (ed.). *Studies in Chinese Literary Genres*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 8-41.

Cheng Yan 程燕 (2010). *Shijing yiwen jikao* 詩經異文輯考. Hefei: Anhui daxue chubanshe.

Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia.

Jian Bozan 翦伯贊 (1979). *Zhongguo shi gangyao. Di yi ce*. 中國史綱要. 第一冊. Beijing: Renmin chubanshe.

Karlgren, Bernhard (1940). *Grammata Serica: Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, Bernhard (1957). *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, Bernhard (1964). *Glosses on the Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, Bernhard (přel.), (1950). *The Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Kern, Martin (2005). "The Odes in Excavated Manuscripts." In Kern, Martin (ed.). *Text and Ritual in Early China*. Seattle: University of Washington Press, s. 149-193.

Kern, Martin (2007). "The Performance of Writing in Western Zhou China." In La Porta, Sergio, Shulman, David (ed.). *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*. Jerusalem Studies in Religion and Culture, vol. 6. Leiden: Brill, s. 109-175.

Kern, Martin (2009). "Bronze inscriptions, the Shangshu, and the Shijing: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou". In Lagerwey, John, Kalinowski, Marc (ed.). *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC to 22 AD)*. Leiden: Brill, s. 143-200.

Khayutina, Maria (2002). "Host-Guest Opposition as a Model of Geo-Political Relations in Pre-Imperial China". In *Oriens Extremus*, no. 43, s. 77-100.

Khayutina, Maria (2008). "Western 'capitals' of the Western Zhou dynasty (1046/5-771 BC): historical reality and its reflections until the time of Sima Qian". In *Oriens Extremus* 47, s. 25-65.

Khayutina, Maria (2010). "Royal Hospitality and Geopolitical Constitution of the Western Zhou Polity". In *T'oung Pao* 96 (2010), s. 1-73.

Král, Oldřich (2005). *Čínská filozofie. Pohled z dějin*. Lásenice: Maxima.

Král, Oldřich (přel.), (2001). *I-ting. Kniha Proměn*. Praha: Maxima.

Legge, James (1990). *The Sacred Books of China*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors.

Legge, James (2000). *The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes in Five volumes. Volume III. The Shoo king*. Taipei: SMC Publishing Inc.

Lesný, Vincenc, Průšek, Jaroslav (přel.), (1940). *Hovory Konfuciovy*. Praha: Jan Laichter. 2. vydání: (1995). *Konfucius. Rozpravy*. Praha: Mladá fronta.

Li Feng 李峰 (2010). *Xi Zhou de zhengti 西周的政體. Zhongguo zaoqi de guanliao zhidu he guojia 中國早期的官僚制度和國家*. Beijing: Sanlian shudian.

Li Feng 李峰 (2006). *Landscape and Power in Early China. The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045-771 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

Li Xueqin (2007). *Chinese Bronzes. A General Introduction*. Beijing: Foreign Languages Press.

Li Xueqin 李學勤 (2004). *Zhongguo gudai wenming yanjiu 中國古代文明研究*. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

Liu Lizhi 劉立志 (2007). *Han dai Shijing xue shi lun 漢代《詩經》學史論*. Beijing: Zhonghua shuju.

Liu Yu 劉雨 (1989). "Xi Zhou jinwen zhong de jizu li 西周金文中的祭祖禮". In *Kaogu xuebao* 4/1989, s. 495-522.

Liu Yuan 劉源 (2007). *Shang Zhou jizu li yanjiu* 商周祭祖禮研究. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

Loewe, Michael (ed.), (1993). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China.

Loewe, Michael, Shaughnessy, Edward L. (ed.), (1999). *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lomová, Olga, Słupski, Zbigniew (2006). *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury I. Dynastie Shang až období Válčících států*. Praha: Karolinum.

Ma Ruichen 馬瑞辰 (1989). *Mao shi zhuan jian tongshi* 毛詩傳箋通釋. Beijing: Zhonghua shuju.

Ma Yinqin 馬銀琴 (2006). *Liang Zhou shi shi* 两周詩史. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.

Maršálek, Jakub (2001). "The Views of History in the Western Zhou Period." In *Acta Universitatis Carolinae – Philologica I*, Orientalia Pragensia XIV, s. 197-218.

Maršálek, Jakub (2003). „Obřady, politika, hmotná kultura v pravěké a starověké Číně.“ In *Posvátno v životě člověka I a II. Sborník z konferencí*. Praha: Česko-čínská společnost, s. 13-20.

Mathesius, Bohumil (přel.), (1988). *Zpěvy staré Číny: souborné vydání Mathesiových překladů, parafrází a ohlasů čínské lyriky*. Praha: Československý spisovatel.

Norman, Jerry (1988). *Chinese*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nylan, Michael (2001). *The Five "Confucian" Classics*. London: Yale University Press.

Owen, Stephen (2001). "Reproduction in the Shijing (Classic of Poetry)". In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 61, no. 2, s. 287-315.

Pulleyblank, Edwin G. (1969). "Review: The Language of the Book of Songs. By W. A. C. H. Dobson. Toronto, University of Toronto Press, 1968". In *Public Affairs*, Vol. 42, No. 1 (Spring, 1969), s. 84-85.

Pulleyblank, Edwin G. (1992). "How Do We Reconstruct Old Chinese?". In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, no. 3, s. 365-382.

Rawson, Jessica (1989). "Statesmen or barbarians? The Western Zhou as seen through their bronzes." In *Proceedings of the British Academy*, LXXV, s. 71-95.

Rawson, Jessica (1990). *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections. Ancient Chinese Bronzes from the M. Sackler Collections*. Vol. II A. Cambridge: Arthur M. Sackler Museum.

Sagart, Lauren (1999). *The Roots of Old Chinese*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Shaughnessy, Edward L. (1982). "'New' Evidence on the Zhou Conquest". In *Early China* 6 (1981-1982), s. 57-79.

Shaughnessy, Edward L. (1986). "On the authenticity of the *Bamboo Annals*". In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46, s. 149-180.

Shaughnessy, Edward L. (1987). "Zhouyuan Oracle-Bone Inscriptions: Entering the Research Stage? " In *Early China* 11-12 (1985-1987), s. 146-163.

Shaughnessy, Edward L. (1991). *Sources of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press.

Shaughnessy, Edward L. (1997a). *Before Confucius: studies in the Creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press.

Shaughnessy, Edward L. (ed.), (1997b). *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: Society for the Study of Early China.

Shaughnessy, Edward L. (2006). *Rewriting Early Chinese Texts*. Albany: State University of New York Press.

Shaughnessy, Edward L. (2008). "Chronologies of Ancient China: A Critique of the 'Xia-Shang-Zhou Chronology Project'". In Ho, Clara Wing-chung (ed.). *Windows on the Chinese World: Reflections by Five Historians*. Lanham: Lexington Books, s. 15-28.

Schuessler, Axel (2000). "Book Review: The Roots of Old Chinese. " In *Language and Linguistics*, vol. 1, no. 2, s. 257-267.

Schuessler, Axel (2007). *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Schuessler, Axel (2009). *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Schwartz, Benjamin I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Sima Qian 司馬遷 (1959). *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua shuju.

Starostin, George (2009). "ABC Etymological Dictionary of Old Chinese by Axel Schuessler". In *Journal of Language Relationship*, no. 1/2009, s. 155-162.

Stočes, Ferdinand (přel.), (2004). *Písňe a verše staré Číny. Populární antologie čínské poezie od nejstarších dob do začátku čtrnáctého století*. Praha: Mladá fronta.

Sun Zuoyun 孫作雲 (1966). *Shijing yu Zhou dai shehui yanjiu* 詩經與周代社會研究. Beijing: Zhonghua shuju.

Tang Lan 唐蘭. "He Zun mingwen jieshi 何尊銘文解釋". In *Wenwu* 1/1976, s. 60-61.

*Thesaurus Linguae Sericae*. 漢學文典. An Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes [databáze online]. Dostupné z: [<http://tls3.uni-hd.de>].

Tong, Kin-woon (1984). "The Shang Musical Instruments". In *Asian Music*, vol. 15, no. 1, s. 103-184.

Van Gulik, Robert Hans (2009). *Sexuální život ve staré Číně*. Přeložili Jan a Karolina Beranovi. Praha: Academia.

Vogelsang, Kai (2002). "Inscription and Proclamations: On the Authenticity of the "gao" Chapters in the *Book of Documents*." In *Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 74, Stockholm, s. 138-209.

Vochala, Jaromír (2009). *Konfucius v zrcadle Sebraných výroků*. Praha: Academia.

Vochala, Jaromír (přel.), (1987). *Zpěvy od Žluté řeky. Výbor ze staré čínské lidové poezie*. Praha: Práce.

Waley, Arthur (přel.), (1937). *The Book of Songs*. London: George Allen & Unwin.

Waley, Arthur (přel.), (1956). *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin.

Xu Shu'an, Olivová Lucie (2000). *Vývoj správního systému v Číně*. Praha: Karolinum.

Yang Bojun 楊伯峻 (ed.), (2008a). *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注. Beijing: Zhonghua shuju.

Yang Bojun 楊伯峻 (ed.), (2008b). *Mengzi yizhu* 孟子譯注. Beijing: Zhonghua shuju.



Yang Bojun 楊伯峻 (ed.), (2009). *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua shuju.

Yang Kuan 楊寬 (2003). *Xi Zhou shi* 西周史. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Yu, Pauline et al. (ed.), (2000). *Ways with words. Writing About Reading Texts from Early China*. Berkeley: University of California Press.

Zádrapa, Lukáš (2011). "'Verbal' Use of 'Nouns' in Shījīng". In *Archiv orientální*, vol. 78, no. 4, s. 421-450.

Zádrapa, Lukáš, Pejčochová, Michaela (2009). *Čínské písmo*. Praha: Academia.

Zanker, Paul (1988). *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Zanker, Paul (1988). *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Zhang Zhenglang 張政烺 (1973). "Buci pou tian jiqi xiangguan zhu wenti 卜辭衰田及其相關諸問題". In *Kaogu xuebao*, 1/1973, s. 93-120.

Zhongguo shehui kexueyuan lishi yanjiusuo 中國社會科學院歷史研究所 (ed.), (1978-1983). *Jiaguwen heji* 甲骨文合集. Beijing: Zhonghua shuju.

## 8. Příloha: „Překlady předmluv Mao k Zhouským hymnům“

### *Qing miao* (Mao 266)

《清廟》，祀文王也。周公既成洛邑，朝諸侯，率以祀文王焉。

*Qing miao*, k obětem králi Wenovi. Když vévoda z Zhou dokončil [výstavbu] města Luo, [povolal] lenní knížata na audienci, a vedl je tam při obětech králi Wenovi.

### *Wei tian zhi ming* (Mao 267)

《維天之命》，大平告文王也。

*Wei tian zhi ming*, zpravuje krále Wena o [nastolení] nejzazšího míru.

### *Wei qing* (Mao 268)

《維清》，奏《象舞》也。

*Wei qing*, přehrává se jím „Obrazný tanec“.

### *Lie wen* (Mao 269)

《烈文》，成王即政，諸侯助祭也。

*Lie wen*, když se král Cheng ujal vlády, lenní knížata asistovala při obětech.

### *Tian zuo* (Mao 270)

《天作》，祀先王先公也。

*Tian zuo*, k obětem dávným králům a dávným vévodům.

### *Hao tian you cheng ming* (Mao 271)

《昊天有成命》，郊祀天地也。

*Hao tian you cheng ming*, k obětem *jiao* Nebesům a Zemi.

### *Wo jiang* (Mao 272)

《我將》，祀文王於明堂也。

*Wo jiang*, k obětem králi Wenovi v *Jasné síni*.

*Shi mai* (Mao 273)

《時邁》，巡守告祭柴望也。

*Shi mai*, na inspekční cestě se obrací na [duchy] oběťmi *chai* a *wang*.<sup>288</sup>

*Zhi jing* (Mao 274)

《執競》，祀武王也。

*Zhi jing*, k obětem králi Wu.

*Si wen* (Mao 275)

《思文》，后稷配天也。

*Si wen*, Hou Ji se stal protějškem Nebes.

*Chen gong* (Mao 276)

《臣工》，諸侯助祭遣於廟也。

*Chen gong*, lenní knížata asistují při obětech a [jsou] pověřována v chrámu předků.

*Yi xi* (Mao 277)

《噫嘻》，春夏祈穀於上帝也。

*Yi xi*, na jaře a v létě k modlitbě o zrna k Shangdimu.

*Zhen lu* (Mao 278)

《振鷺》，二王之後來助祭也。

*Zhen lu*, následníci dvou králů<sup>289</sup> přichází a asistují při obětech.

*Feng nian* (Mao 279)

《豐年》，秋冬報也。(報者，謂嘗也，烝也。)

---

<sup>288</sup> Pro oběti *chai* a *wang* viz kapitola *Shun dian* 舜典 *Knihy dokumentů*, která nejspíše vznikla někdy v době Zhanguo (Loewe, (1993, 378). Stejně oběti jsou zaznamenány i v kapitole *Wu cheng* 武成; tato kapitola ovšem patří mezi kapitoly takzvaného „starého textu“ (gu wen 古文), a vznikla tedy pravděpodobně až ve čtvrtém století n. l. Kapitola *Shi fu* v *Yi Zhoushu* zachycuje stejnou událost, avšak místo obětí *chai* a *wang* jsou v ní provedeny zápalné oběti *liao* 燎. Pro vztah kapitol *Wu cheng* a *Shi fu* viz Shaughnessy (1982, 60-61), o přenosu textu *Knihy dokumentů* viz Loewe (1993, 376-387), o konfliktu „starého“ a „nového“ textu viz Nylan (2001, 42-46).

<sup>289</sup> Zheng Xuan ve svém komentáři doplňuje, že dvěma králi jsou myšleni vládci dynastií Xia a Shang, a jejich následníci pak zástupci států Qi 杞 a Song 宋, které měly pokračovat v obětech předkům těchto dynastií.

*Feng nian*, k obětem *bao* na podzim a v zimě.<sup>290</sup>

*You gu* (Mao 280)

《有瞽》，始作樂而合乎祖也。

*You gu*, nejprve byla předvedena hudba a pak došlo ke spojení s předky.<sup>291</sup>

*Qian* (Mao 281)

《潛》，季冬薦魚，春獻鮪也。

*Qian*, v posledním zimním měsíci byly [božstvům obětně] nabízeny ryby, na jaře byly [obětně] předkládány jeseteři.<sup>292</sup>

*Yong* (Mao 282)

《雍》，禘大祖也。

*Yong*, k uctívání nejzazšího předka.<sup>293</sup>

*Zai xian* (Mao 283)

《載見》，諸侯始見乎武王廟也。

*Zai xian*, k [tomu] když se lenní knížata poprvé dostavují k audienci v chrámu krále Wu.

*You ke* (Mao 284)

《有客》，微子來見祖廟也。

*You ke*, [vévoda] Weizi přijel na audienci v chrámu předků.<sup>294</sup>

*Wu* (Mao 285)

《武》，奏《大武》也。

---

<sup>290</sup> Zheng Xuan vysvětluje *bao* jako *chang* 嘗 a *zheng* 烝, což jsou druhy obětí.

<sup>291</sup> Zheng Xuan interpretuje *shi zuo* 始作 ve smyslu „když byla vytvořena rituální hudba“. Toto čtení je samozřejmě možné, avšak kontextu písně lépe odpovídá překlad „když začala hrát hudba/nejprve začala hrát hudba“, které je atestované např. v *Lunyu* 3.23. Komentář Mao tak jako ve většině případů nespojuje hymnus s jedním okamžikem v minulosti, ale popisuje jeho běžnou, často opakovanou funkci.

<sup>292</sup> V moderní době se sice znak *wei* 鮪 požívá pro některé tuňákovité ryby, slovníky však uvádí, že dříve znak zastupoval ryby rodu jeseterovitých.

<sup>293</sup> Podle Zheng Xuana je tímto nejzazším předkem král Wen (*tai zu*, *wei Wen wang* 大祖, 謂文王).

<sup>294</sup> Vévoda Weizi 微子 byl bratr posledního krále Shangů Zhoua. Po potlačení Wu Gengova povstání mu bylo uděleno léno v Song 宋 (asi 200 km na západ-jihozápad od dnešního Zhengzhou 鄭州), kde měl pokračovat v obětech předkům shangských králů, a byla mu svěřena kontrola nad částí shangského lidu, který sem byl dislokován. Jsou mu věnovány i dvě kapitoly *Knihy dokumentů*: *Weizi* 微子 ve verzi „nového textu“, a kapitola *Weizi zhi ming* 微子之命 z tzv. verze textu „starého“, který je falzem ze čtvrtého století.

*Wu*, přehrává se jím *Da wu*.

*Min yu xiao zi* (Mao 286)

《閔予小子》，嗣王朝於廟也。

*Min yu xiao zi*, když následník trůnu [přijímá] audienci v chrámu předků.

*Fang luo* (Mao 287)

《訪落》，嗣王謀於廟也。

*Fang luo*, následník trůnu se radí v chrámu předků.

*Jing zhi* (Mao 288)

《敬之》，群臣進戒嗣王也。

*Jing zhi*, ministři vystupují s napomenutími následníka trůnu.

*Xiao bi* (Mao 289)

《小毖》，嗣王求助也。

*Xiao bi*, následník trůnu žádá o pomoc.

*Zai shan* (Mao 290)

《載芟》，春籍田而祈社稷也。

*Zai shan*, při jarním obdělávání polí se modlí k [bohům] půdy a obilí.

*Liang si* (Mao 291)

《良耜》，秋報社稷也。

*Liang si*, na podzim oběť *bao* [bohům] půdy a obilí.

*Si yi* (Mao 292)

《絲衣》，繹，賓尸也。高子曰：“靈星之尸也。”

*Si yi*, [k dvoudenním] obřadům *yi*,<sup>295</sup> k obřadu hoštění impersonátora *bin shi*.<sup>296</sup> Gao Zi<sup>297</sup> pravil: „Je to impersonátor [při obětech] *Božské hvězdě*.“<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> *Yi* 繹 ve významu oběti, která se provázela dva dny po sobě, se vyskytuje již v kronice *Chunqiu* 春秋, viz *Zuozhuan* (Xuan 8, 694), stejně ho glosuje i Zheng Xuan.

*Zhuo* (Mao 293)

《酌》，告成《大武》也。言能酌先祖之道，以養天下也。

*Zhuo*, oznamuje završení *Da wu*. Hovoří o schopnosti promýšlet cestu dávných předků a tím získat Podnebesí

*Huan* (Mao 294)

《桓》，講武，類馮也。桓，武志也。

*Huan*, hovoří o vojenských [úspěších], [k] obětí *lei* a *ma*.<sup>299</sup> *Huan* znamená udatný.

*Lai* (Mao 295)

《賚》，大封於廟也。賚，予也，言所以錫予善人也。

*Lai*, k velkému oblehování v chrámu předků. *Lai* je udělit. Hovoří o tom, co bylo uděleno dobrým lidem (=vojákům).

*Ban* (Mao 296)

《般》，巡守而祀四岳河海也。般，樂也。

*Ban*, při inspekční cestě se obětuje čtyřem vrchům, [Žluté] řece a moři. *Ban* je radostný.

---

<sup>296</sup> Obřad *bin shi* 饋尸 je podle *Liji* speciální rituálem zaměřený na osobu impersonátora, při kterém se mu dostává zvláštního zacházení. Pro bližší představení viz Liu (2007, 232-236), který obřad rekonstruuje podle *Liji zhengyi* (juan 39).

<sup>297</sup> Gao Zi 高子 je postava známá například z Mencia (4.12, 12.3, 14. 21, 14.22), kde ale podle Yang Bojuna (2008b, 279) vystupují pod stejným jménem dvě postavy: jedna jako Menciovův žák, jedna jako starší muž, se kterým Mencius rozmlouvá o *Písniích*. Existoval ještě jistý Gao Xingzi 高行子, který byl žákem Zi Xia 子夏, od kterého škola Mao odvozovala své učení. Kterou z těchto postav měl však komentář na mysli, či zda se ještě jednalo o postavu čtvrtou, nevíme. V *Zuozhuanu* (Xuan 14, 756, Xuan 17, 772-773) vystupuje hodnostář státu Qi 齊 Gao Xuanzi 高宣子 buď pod vlastním jménem Gao Gu 高固, anebo často jako Gao Zi, o toho se však téměř určitě nejedná (záznam je datován do začátku 6. stol. př. n. l.).

<sup>298</sup> Obřad obětí *Božské hvězdě* (Ling xing 靈星) byl ustaven za dynastie Západní Han, viz *Shiji* (Feng shan shu 封禪書, juan 28, 1380, 1399-1400). Šlo o zemědělskou oběť, která nějakým způsobem souvisela s mytickým zakladatelem rodu Zhou Hou Jim, možná tedy byla praktikována již před vznikem dynastie Han.

<sup>299</sup> Viz píseň *Huang yi* (Mao 241), poznámka 248.